This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

.N3
P52

A 3 9015 00390 644 6
University of Michigan – BUHR

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN · LIBRARIES ·
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817

D
1878
.N3
P52

Die Unterschiede zwischen der Naturphilosophie Descartes' und derjenigen Gassendis und der Gegensatz beider Philosophen überhaupt.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

Rudolph Franz Pfaff
aus Plauen i. V.

Borna - Leipzig
Buchdruckerei Robert Noske
1905.

UNIVERSITY OF MICHIGAN
GENERAL LIBRARY

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren

Professor **Heinze** und **Wundt.**

Leipzig, den 21. Sept. 1905.

Der Prokanzellar Prof. **Seeliger.**

B
1876
.N3
P52

Meinen Eltern!

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Erstes Kapitel.

Die wichtigsten Gegensatzpaare aus der Naturphilosophie Descartes' und derjenigen Gassendis 3

Zweites Kapitel.

Kritische Untersuchung der aufgestellten Unterschiede und Zurückführung derselben auf eine Unterschiedseinheit 20

Drittes Kapitel.

Zurückführung der andern wesentlichen Unterschiede zwischen Descartes und Gassendi auf ihren Gegensatz in der Naturphilosophie 43

A. Das erkenntnistheoretische Problem 43

B. Das ethische Problem 78

Viertes Kapitel.

Bewertung beider Denker und ihrer Systeme auf Grund der vorausgehenden Ergebnisse 87

Literaturverzeichnis.

Grundlegende Werke.

Oeuvres de Descartes. ed. par V. Cousin. Paris 1824.
Petri Gassendi opera. Bd. 6. Lyon 1658 und Florenz 1727.

Zitierte Werke.

Biedermann, Die Naturphilosophie. Leipzig 1875. S. 16. 21.
Laßwitz, Geschichte der Atomistik. S. 18. 19. 32.
Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII ème siècle. S. 35. 62.
Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. S. 40.
de Gérando, Histoire de la philosophie moderne. S. 40.
Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. S. 55.
Drummont, Henry, Das Naturgesetz in der Geisteswelt. S. 53.
Papillon, Histoire de la philosophie moderne. S. 56.
Bernier, Abrégé de la philos. de Gassendi. Lyon 1684. S. 56.
Fischer, K., Geschichte der neueren Philosophie. S. 56.
Bouiller, Histoire de la philos. Cartésienne. Paris 1868. S. 57.
Schaller, Geschichte der Naturphilosophie. Leipzig 1841. S. 57. 64.
Buhle, Geschichte der neueren Philosophie. Göttingen 1800. S. 58. 63.
Mandon, Étude sur le syntagma philosophicum. Montpellier 1858. S. 59.
Thomas, La philosophie de Gassendi. Paris 1889. S. 60.
Feuerbach, Philosophische Kritiken und Grundsätze. Stuttgart 1904. S. 63.
Schneider, Die Stellung Gassendis zu Descartes. Halle 1904. S. 56.

Einleitung.

Das Streben nach Einheit der Erkenntnis ist ebenso Eigenart philsophischen Denkens als Hauptaufgabe der Betrachtung der Geschichte der Philosophie. In Übereinstimmung mit dieser Tatsache sei im folgenden der Versuch gemacht, die tiefgehenden Unterschiede zwischen Descartesscher und Gassendischer Philosophie auf eine Unterschiedseinheit zurückzuführen. Denn damit, daß man den Gegensatz beider Philosophen ausdrückt durch die Bezeichnung: Rationalismus und Empirismus, wird durchaus keine deutliche und klare Vorstellung von dem Wesen und der Ursache dieses Gegensatzes geschaffen. Anderseits aber wird das Verständnis jener wichtigen Epoche der Philosophie, die man als den Anfang der neueren Philosophie bezeichnet, gefördert, wenn es gelingt, die gesuchte Erkenntniseinheit zu finden. Es erregt die Verwunderung des Lesers, in den Werken Descartes' und denen Gassendis so oft entgegengesetzte, diametral entgegengesetzte Meinungen zu finden, da doch beide auf mathematisch-naturphilosophischer Grundlage ein widerspruchsloses System der Erkenntnis aufbauen wollen. Aber gerade in dieser Tatsache liegt ein Hinweis darauf, daß in der Naturphilosophie beider Denker die Ursache ihres Gegensatzes ruht.

Demgemäß ergeben sich für die folgende Untersuchung drei Abschnitte[1]):

---

[1]) Im folgenden sind die Belegstellen, sofern sie Descartes betreffen, nach der Angabe seiner Werke von Cousin gegeben, sofern sie Gassendi betreffen, nach der Lyoner Ausgabe der Werke dieses

Es werden zuerst die Unterschiede in der Naturphilosophie beider Denker festgestellt. Es wird dann der Grund dieser Unterschiede gesucht, und es wird drittens gezeigt, daß dieser Grund auch die Unterschiede in den anderen Teilen der Systeme beider Philosophen bedingt. Es lautet also das Thema:

„Die Unterschiede zwischen Naturphilosophie Descartes' und derjenigen Gassendis und der Gegensatz beider Philosophen überhaupt."[1])

Autors. Da dieselbe ziemlich selten ist, so ist in Klammern immer auch die entsprechende Stelle der Florentiner Ausgabe beigesetzt.

[1]) Es ist mir nach Fertigstellung vorliegender Arbeit die Dissertation d. H. Dr. med et phil. Herm. Schneider, „Die Stellung Gassendis zu Descartes" zu Gesichte gekommen. Die vorliegende Arbeit wird von der genannten in keiner Weise berührt. Beide haben nur die äußere Veranlassung gemeinsam: Stellung eines ähnlichen Themas bei Ausschreibung des Krugschen Preisstipendiums für 1903 durch die philosophische Fakultät der Universität Leipzig.

Erstes Kapitel.

Die wichtigsten Gegensatzpaare aus der Naturphilosophie Descartes' und derjenigen Gassendis.

Der überall deutlich zutage tretende Unterschied zwischen Descartesscher und Gassendischer Naturphilosophie wird offenbar, wenn wir die Meinungen beider Denker hinsichtlich des für die Naturphilosophie so grundlegenden Begriffes der Materie vergleichen. Nach Descartes ist Materie oder körperliche Substanz — welche beiden Begriffe das Wesen des Körpers bezeichnen — identisch mit Ausdehnung, oder der Zustand des Ausgedehntseins ist nach Descartes die Materie.[1]) Zu diesem Satze kommt der Philosoph durch einen Abstraktionsprozeß, der demjenigen ganz ähnlich ist, durch den er zur Erkenntnis seines eigenen Ichs gelangt, zu dem bekannten „cogito, ergo sum". Auf Grund tatsächlicher vielfacher Sinnestäuschung glaubt sich Descartes berechtigt, an der Existenz aller sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu zweifeln. Dieser auch für Descartes nur theoretische allumfassende Zweifel bedingt zwar, den Menschenverstand als immer getäuscht anzusehen, hebt aber seine Existenz durchaus nicht auf. Das Denken,

---

[1]) Cousin III, 128. Après avoir ainsi examiné cette pierre, nous trouverons que la véritable idée qui nous fait concevoir qu'elle est un corps consiste en cela seul que nous apercevons distinctement qu'elle est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur: or cela même est compris en l'idée que nous avons de l'espace, non seulement de celui qui est plein de corps, mais encore de celui qu'on appelle vide.

auch wenn es immer falsch ist, ist der Beweis für das Sein des Denkenden; cogito, ergo sum. Dieser Satz besteht also trotz des Zweifels, unabhängig von aller sinnlichen Wahrnehmung. Entsprechend diesem Denkprozesse findet Descartes auch hinsichtlich der Materie, daß nur dasjenige dafür anzusehen sei, was nach Abzug aller sinnlichen Qualitäten von einem beliebigen Körper übrig bleibe. Härte, Temperatur, Farbe, Form, ja selbst Schwere sind für Descartes keine notwendigen Merkmale des Körpers. An dem Beispiele des der Flamme nahegebrachten Wachses will Descartes in seiner Polemik mit Gassendi zeigen, daß die genannten Eigenschaften verschwinden oder sich verändern können, während der Körper eben doch bleibe, was er vorher gewesen sei. Nach seiner Meinung sind alle diese sonst als wesentlich bezeichneten Merkmale des Körpers vom menschlichen Empfindungsvermögen an den Körper hinangetragen. Sein Kriterium für den Wert dieser Eigenschaften ist folgendes: Weil wir uns den Körper denken können ohne seine augenblickliche Form, Farbe, ohne seinen jeweiligen Geruch und Geschmack, so sind alle diese Merkmale nicht notwendig. Ihr Wegdenken hebt die Existenz des Körpers nicht auf. Darum aber müssen wir sie wegdenken, wenn wir zu einer klaren Naturerkenntnis kommen wollen, d. h. zu einer Erkenntnis dessen, was der Körper an sich ist, unabhängig von der menschlichen Vorstellungs- und Empfindungsweise. Es gibt eben nach Descartes nur ein notwendiges, also nicht wegdenkbares Merkmal des Körpers, die Ausdehnung. Das Wegdenken der räumlichen Ausdehnung hebt die Existenz des Körpers auf. Also gelangt der Philosoph zu dem Satze: das Wesen des Körpers, die Materie, ist räumliche Ausdehnung.

Gassendi verwirft diese Meinung Descartes'.[1]) Er hält ihr entgegen, daß die von aller Solidität unabhängig, losgelöst

---

[1]) Gassendi I, 257. Nostris hisce temporibus exortus est praeclarus vir Renatus Cartesius, qui mundum non finitum, non infinitum habens sed indefinitum, talemquoque habet materiam, quae omnia

gedachte Ausdehnung doch weiter nichts sei als eine Abstraktion, eine Abstraktion aber nun und nimmermehr Ursache der Erscheinungen der Körperwelt sein könne, daß also auch nicht Ausdehnung identisch mit Materie sein könne. Und gerade die Möglichkeit, die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen in einer durch Einheitlichkeit ausgezeichneten Weise befriedigend lösen zu können, veranlaßte Gassendi, seine Naturphilosophie auf atomistischer Grundlage aufzubauen. Wie erklärt nun Gassendi das Wesen der Materie mit Hilfe der Atome? Aus der Tatsache, daß in der Natur kein Körper aus dem Nichts kommen und in das Nichts gehen kann, folgert Gassendi die Notwendigkeit, diese kleinsten, letzten und einfachsten Bestandteile der Körper, die man Atome nennt, und deren unendlich möglichen Kombinationen die Körperwelt bilden, als unzeugbar, unzerstörbar und absolut dicht oder solid zu bezeichnen. Als die passive Seite der absoluten Solidität sieht er die Undurchdringbarbeit, als aktive Seite die Widerstandsfähigkeit an. Will man keine mit diesen Eigenschaften ausgerüstete Elementarbestandteile der Körper annehmen, so ist es nach Gassendi unmöglich zu begreifen, woher die Körper die Fähigkeit haben, sich aktiv und passiv zu betätigen. Sicher kann die bloße Ausdehnung nicht Ursache der Undurchdringlichkeit sein. Noch eine vierte Eigenschaft weist Gassendi den Atomen zu, deren Diskussion die gegenteiligen Anschauungen beider Philosophen offenbart; es ist die Unteilbarkeit. Gassendi erklärt, das Atom sei unteilbar, trotzdem aber nicht ohne Größe. Das Atom ist

---

initio spatia occupans, seu ipsa potius spatium existenz (neque enim spatium distinguit ab extensione corporea, cum et nihil proinde inane admittat) sic a Deo confracta fuerit, ut abierit in particulas, quae quasi fragmina Empedoclea, aut ramenta Heraclitea forent. Cum Epicurus vero censeret esse atomis mobilitatem ingenitam, quae in illis perpetuo constaret; censet ipse Deum indisse singulis fragminulis motum, qui in natura constanter maneat; cum tametsi unum in aliud incurrens, tantum sibi adimat motus non pereat, sed alicubi perseveret. (Florentiner Ausg.: I, 226.)

nach ihm nicht zu vergleichen mit dem geometrischen Punkt.[1]) Es ist zu denken als ein sehr kleiner Körper, und die Summation dieser Elementarkörper bildet die Dinge, die man im gewöhnlichen Sinne Körper nennt. Eine Teilung des Atoms ist nicht möglich, weil es an sich absolut solid ist; es ist undurchdringbar, weil es kontinuierlich stofflich, ohne leeren Zwischenraum ist. Es ist bekannt, daß Descartes den Erklärungsversuch des Wesens der Materie mit Hilfe des Atoms verwarf, indem er den Einwand ins Feld führte, den auch andere Gegner des Atoms nicht nur zur Zeit Gassendis sondern auch noch später vorbrachten, nämlich daß eine Teilung des Ausgedehnten „ad infinitum" möglich sein müsse, es also gar keine Atome geben könne.[2]) Descartes wird zu dieser Behauptung gedrängt durch seine Lehre über das Wesen der Materie. Seine Identität von Körper und Ausdehnung bedeutet ja, daß da, wo Raum ist, auch Materie ist, aber auch weiter nichts als Materie. Es gibt also keinen leeren Raum. Da innerhalb des Raumes nichts Unräumliches ist, oder, was dasselbe ist, innerhalb der Ausdehnung nichts Unausgedehntes, der Descartessche abstrakte Begriff des Ausgedehnten aber das Merkmal der unendlichen Teilbarkeit in sich schließt, so gibt es natürlich für Descartes keine Atome.

---

[1]) Gassendi I, 263. Ut iam pervideamus quid soleat in Epicurum obiici, mirum sane non modo fuisse ex antiquis aliquos, qui Epicurum sic impetierint, quasi censuisset divisionem magnitudinis terminari in mathematica quaedam puncta; sed extitisse etiam ex recentioribus viros doctos, qui totis voluminibus sic invecti in illum fuerint, ut si dixisset corpora constitui ex super-ficiebus, superficies ex lineis, lineas ex punctis, in quae proinde corpora, resque omnes resolverentur. Mirum id, inquam, cum si lubuisset, vel minimum attendere, observari ab iis potuisset, insectilia, in quae terminari divisiones Epicurus censuit, non mathematica puncta esse, sed exilissima corpora; cum et praeterea propriam illarum fecerit magnitudinem, qualis in puncto agnoscitur nulla; imo et figuram incomprehensibiliter variabilem; qualis sane in puncto magnitudinis, partiumque experte concipi non potest. (Flor. Ausg. I, 231.)

[2]) Cousin III, 137.

Gassendi weist dem gegenüber darauf hin, daß es ein offenbarer Widerspruch sei, wenn wir von den uns endlich erscheinenden Körpern annehmen wollten, daß sie aus der Zahl nach unendlichen Elementarbestandteilen zusammengesetzt seien. Es müßte dann die Behauptung des Lucrez richtig sein, daß ein Sandkorn ebensoviel Teile enthalte wie ein ganzes Gebirge, nämlich unendlich viele.

Descartes läßt sich in seiner Polemik zu der Erklärung herbei, die Elementarteile der Körper seien ihrer Zahl nach bloß unbestimmt. Dieser Ausdruck ist nach Gassendi durchaus nicht zulässig, da eine unbestimmte Größe immer eine endliche sei, da ja ihr Begriff eine Vergrößerung oder Verminderung nicht ausschließe. Es ist diese Erklärung Descartes' in der Tat ein Widerspruch gegen seine Negierung der Atome. Die Einwendungen gegen die Unteilbarkeit der Atome beruhen nach Gassendi darauf, daß man die Gesetze der Mathematik ohne Einschränkung auf das Gebiet der Physik übertrage. Die unendliche Teilbarkeit der Zahlgröße ist nach seiner Meinung durchaus kein Grund, eine unendliche Teilbarkeit eines stofflichen Elementes, wie es doch das Atom ist, anzunehmen. Gassendi bezeichnet es als einen analogen Gegensatz zwischen Mathematik und Physik, daß die erstere dem Punkte keine Ausdehnung, der Linie nur eine und der Fläche zwei Ausdehnungen einräume, während die Natur den Punkt stets durch etwas sehr kleines Körperliches repräsentiere, ein in ihr vorkommendes Lineargebilde stets eine gewisse, wenn auch geringe Breite, und die Fläche auch immer eine gewisse Dicke habe.

Wir haben schon oben gesehen,[1]) daß die Verneinung der Atome bei Descartes die des „leeren Raumes" zur Voraussetzung hat, daß Gassendi die Unteilbarkeit der Atome darauf zurückführt, daß sie kontinuierlich stofflich,[2]) also ohne leere Zwischenräume seien, die allein Teilung der Körper

---

[1]) S. 6 unten.
[2]) S. 6 oben.

ermöglichen. Hier offenbart sich ein neuer Gegensatz zwischen Descartes und Gassendi; es ist derjenige, der zwischen ihnen besteht hinsichtlich ihrer Meinungen über die Natur des Raumes im allgemeinen und über die des „leeren Raumes“ im besonderen.

Es ist merkwürdig, daß sowohl Descartes als auch Gassendi dem Raume objektive Realität zugestehen, beide aber auf sehr verschiedenem Wege zu dieser Erkenntnis kommen. Der Gedankengang Descartes' ist folgender[1]: Der Körper ist nichts weiter als ausgedehnte Substanz. Mit der Ausdehnung heben wir den Körper selber auf. Körper im Unterschiede von der Ausdehnung ist ein vollständig nichtssagendes Wort. Die Identität von Körper und Ausdehnung hat, weil ja die Ausdehnung keine andern Merkmale als Länge, Breite und Tiefe hat, auch Identität von Körper und Raum zur Folge. Mit dieser Folgerung erkennt Descartes dem Raume objektive Realität zu, die dem Körper ja an sich zukommt.

Gassendi sieht sich vor allem dadurch veranlaßt, dem Raume objektive Realität zuzusprechen, daß er ihn für notwendig erkennt. Denken wir uns die Welt weg, oder nehmen wir an, sie sei gestern geschaffen und höre morgen auf, so wird dadurch die Existenz des Raumes nicht in Frage gestellt. Er wird nach dem sein, was wir Schöpfung nennen, wie er vorher gewesen ist.[2]) Ja, er ist sogar die Bedingung für die Existenz alles Körperlichen. Im Gegensatz zu Descartes aber

---

[1]) Cousin, œuvres III, 128.

[2]) Gass. I, 183 . . . Caeterum, si fingamus rursum totam caelorum machinam redigi a Deo pari modo in nihilum, tum concipimus pari modo fore eam regionem inanem et cum hac inani, quae sublunaris fuerit, cohaerentem, ac in utraque simul tantas fore dimensiones spatialeis, quantae corporeae in toto mundo per ipsas fuso exstiterint. Et quia, si mundus maior, maiorque in infinitum praeexstitisset, Deo deinceps pariter totum redigente in nihilum, intellegimus dimensiones spatialeis ampliores semper, amplioresque in infinitum superfore, ideo concipimus hoc spatium fore quoquoversum cum suis dimensionibus prolatatum in infinitum. (Florent. Ausg. I, 163.)

erklärt Gassendi den Raum für unkörperlich.[1]) Seine Auffassung der Materie als Summe von Atomen, denen absolute Solidität zukommt, bedingt, daß er den Raum als das von der undurchdringbaren Materie Erfüllbare ansieht. Die Materie ist allen wechselnden Schicksalen, die wir am Einzelkörper beobachten, ausgesetzt. Der Raum aber ist unveränderlich.

Descartes aber meint[2]): „Das Bedenken, das sich gegen die Identität von Körper und Ausdehnung erhebt, ist leicht zu beseitigen. Man sagt wohl, die Verschiedenheit von Körper und Ausdehnung erhelle daraus, daß ein und derselbe Körper eine größere und geringere Ausdehnung habe, je nachdem er im Zustande der Verdünnung oder Verdichtung sich befinde. Das aber ist falsch; denn die Ausdehnung besteht in der Menge der Teile; die bestimmte Raumgröße ist eine bestimmte Menge von Teilen. Verdünnung aber besteht nicht darin, daß der Körper mehr Teile bekommt, sondern darin, daß sich die Zwischenräume zwischen den Teilen vergrößern."

Gassendi bekämpft diese von Descartes behauptete Identität von Körper und Raum damit, daß er darauf hinweist, daß der Körper, beziehentlich die körperliche Ausdehnung stets begrenzt sei, während der Raum ohne Grenzen sei, da wir ja immer, wo unsere Phantasie auch immer eine Grenze setzen

---

[1]) Gass. I, 183. Cum interim porro esse dicimus et intervallum incorporeum et dimensiones incorporeas; clarius est profecto, quam ut dici debeat, aliud esse hoc incorporei genus, quam quod substantiae species est, et Deo optimo maximo, ac intelligentiis, mentique humanae competit. Scilicet in istis incorporei vox, non undam corporis, corporearumque dimensionum negationem sonat, sed importat praeterea veram, germanamque substantiam veramque, et germanam naturam, cui suae facultates, suaeque actiones competant; cum tamen in spatio, eiusque dimensionibus vox incorporei nihil aliud sonet, quam negationem corporis corporearumque dimensionum; non autem praeterea positivam ullam naturam, cuius facultates actionesque sint; quippe cum ex superius dictis spatium neque agere, neque pati aliquid possit, sed habeat solum repugnantiam, qua sinat caetera transire per se, aut se occupare. (Florentiner Ausg. I, 163, 164.)

[2]) Cousin, œuvres III, 124.

möge, dieselbe ohne weiteres mit Hilfe des Intellekts verschieben oder aufheben können.

Diese verschiedene Auffassung von der Natur des Raumes im allgemeinen bedingt, daß beide Philosophen auch über die Existenz des leeren Raumes verschiedener Ansicht sind.

Gassendi bejaht sie und stützt sich darauf, daß er dem Begriffe des absolut leeren Raumes den eines absolut vollen gegenüber stellt. Bei einer absoluten Kontinuität des Stoffes im Universum, wie Descartes sie annimmt, findet Gassendi keine Möglichkeit zur Bewegung des Stoffes in seiner Gesamtheit oder in seinen Teilen gegeben. Wenn wir die Welt als frei von jedem leeren Raum uns denken, so folgt notwendigerweise, daß wir sie als eine im absolutesten Sinne des Wortes dichte Masse auffassen, die niemals imstande ist, das geringste Plus von Stoff noch aufzunehmen, aus dem einfachen Grunde, weil sie keinen Raum mehr enthält, der ausgefüllt werden könnte. Es kann in dieser Masse auch kein Teil, kein Einzelkörper, sich bewegen, weil er ja erst einen anderen Teil von seinem Platze verdrängen müßte, dies aber nicht angängig ist, da ja für den zu verdrängenden Körper kein Platz vorhanden ist, wohin er gedrängt werden könnte.[1]) Die Verneinung des leeren Raumes hat also die Verneinung

---

[1]) Gassendi I, 192. Cohaerens iam est, ut de spatio, quod a mundo occupatur dicamus, pervideamusque, an ita plenum, occupatumque totum sit, ut nulla eius pars sit inanis; an aliquae potius eius partes vacent, eiusmodique sint, in quibus nihil penitus corporis sit, sed tam pure inanes sint, ac eae sunt, quae extra mundum. Et, sint-ne quidem aliquae sensibiles, grandiusculaeque, quantus non modo magnus lapis, sed etiam lapillus, granulusque milii est, fere non controvertitur, siquidem tametsi dari taleis posse, vi quadam corporibus fluxibilibus facta, capite insequente ostendendum sit; hoc est tamen praeter naturam, naturalemque constitutionem huiuscemodi corporum; videlicet quae secundum naturam, ordinariamque constitutionem eiusmodi sint, ut ex se, et nisi adhibita externa vi, ad tale inane avertendum ferantur: At sint-ne insensibiles, minimulaeque interspersae, quas ipsa quoque fluxibilia corpora non perinde avertant, imo potius exigant, hoc est, quod iam disquiritur. (Florentiner Ausg. I, 171.)

der Bewegung im Universum zur Folge, ein absurdes Ergebnis, das den Irrtum Descartes' offenbart. Diese Überlegung sucht Gassendi zu stützen durch Experimente.[1]) Er weist hin auf die Verdünnung der Luft mit Hilfe der Luftpumpe, auf die Verwandlung von Wasser in Dampf durch Wärme, auf die Auflösung des Salzes im Wasser und das Aufsteigen des Wassers im luftverdünnten Raume einer Röhre. Diese genannten Erscheinungen sind nach Gassendi nur dadurch zu erklären, daß man annimmt, die Atome der Luft seien im jeweiligen zweiten Zustande weiter von einander entfernt als im ersten, beziehentlich die Atome des Salzes fänden, weil sie kleiner seien als die des Wassers, ihren Platz zwischen den Atomen des Wassers.

Descartes hält diesen Ausführungen gegenüber an seinen begrifflichen, logischen Festsetzungen fest. Für ihn existiert kein leerer Raum. Es ist nach ihm scharf zu unterscheiden zwischen leer im gewöhnlichen Sinne und leer im absoluten Sinne. Im philosophischen Denken und Unterscheiden kann es, so folgert er, keinen leeren Raum geben, d. h. einen Raum, in dem im wahren Sinne des Wortes „nichts" ist. Der Raum ist etwas; ein Etwas aber, in dem nichts ist, kann es nie geben. Ein im absoluten, philosophischen Sinne leeres Gefäß würde ein Gefäß sein, in welchem nichts zwischen den Wänden des Gefäßes wäre; die Wände des Gefäßes würden also nicht voneinander unterschieden sein, d. h. sie fielen miteinander zusammen; die Existenz des Gefäßes wäre also aufgehoben.

Es ist leicht zu sehen, daß die Anschauungen Gassendis und Descartes' über den leeren Raum in engem Zusammenhange mit ihren Gedanken über das Wesen der Materie stehen. Repräsentiert sich die Gassendische Naturphilosophie hinsichtlich des zuletzt genannten Gegenstandes im Begriffe des Atoms, des Elementarkörpers, so bringt es das Abstraktionsvermögen Descartes' fertig, im rein geometrischen Begriffe der Ausdehnung das Wesen des Körpers zu erkennen. Für Descartes ist

---

[1]) Gassendi I, 192—216.

„leerer Raum“ die Aufhebung des Raumes, wie wir an dem oben erwähnten Beispiele des absolut leeren Gefäßes sehen, oder jener Begriff ist die Verneinung der Ausdehnung und darum für Descartes eine Absurdität. Gassendi aber, für den Raum durchaus nicht identisch ist mit Körper, kennt zwar keine Unterbrechung der Ausdehnung, wohl aber eine Unterbrechung der ausgedehnten Körperwelt durch den von irgend welchem Körper freien, also leeren Raum. Wir wissen, daß Gassendi die Annahme desselben rechtfertigt durch den Hinweis darauf, daß die Verneinung des leeren Raumes eine Erklärung der im Universum doch nun einmal unleugbar vorhandenen Bewegung unmöglich mache. Vergleichen wir darum im folgenden die Naturphilosophie beider Denker hinsichtlich des Begriffes der Bewegung.

Gassendi definiert zunächst Bewegung in derselben Weise, wie es schon Epikur getan hat[1]: Die Bewegung eines Körpers ist sein Übergang von einem Ort zu einem andern. Auch Descartes spricht sich in einer ähnlichen Weise aus; Bewegung ist Ortsveränderung. Sie ist diejenige Handlung, vermöge deren ein Körper von einem Ort in einen andern wandert.[2]) Descartes glaubt, den Begriff der Ortsveränderung näher bestimmen zu müssen, da Ortsveränderung auch ohne Bewegung möglich sei, wie das Beispiel des im fahrenden Schiffe ruhig sitzenden Mannes beweise. Er schließt diesen Fall der Ruhe vom Begriffe der Bewegung aus. Diese ist eben stets bei Descartes die Translation eines Teiles der Materie aus der Nachbarschaft der ihm unmittelbar begrenzenden Materie in diejenige anderer Teile.[3]) Hierbei versteht der Philosoph unter dem bewegten Teile der Materie oder unter dem bewegten Körper alles dasjenige, was zusammen seinen Ort verändert. Er schließt also die Möglichkeit ein daß der Teil der Materie, von dem im gegebenen Falle Be-

---

[1]) Gassendi I p. 338. (Florentiner Ausg. I, 320.)
[2]) Cousin III p. 139.
[3]) Cousin III, 140.

wegung ausgesagt wird, selbst wieder aus verschieden bewegten Teilen zusammengesetzt ist. Kahn und Insassen betrachtet Descartes also als einen bewegten Körper.

Descartes betont, daß die bewegende Kraft von der Bewegung scharf zu trennen sei; es finde Bewegung im Beweglichen, nicht im Bewegenden statt. Die Bewegung gilt ihm als Modus der körperlichen Substanz [1]) und zwar als der wichtigste, von dem alle Veränderung der Materie oder die Verschiedenheit ihrer Formen abhängig sind, [2]) da ja selbst Teilung und Gestaltung die Möglichkeit der Bewegung zur Voraussetzung haben. Descartes gibt also die Beweglichkeit der Materie zu, vermag aber kein Vermögen in ihr zu erkennen, kraft dessen sie sich bewegen könnte. Die Kraft, die sowohl zur Erzeugung der Bewegung als auch zu deren Hemmung nötig, ist nach Descartes der Materie nicht eigentümlich. Die Materie ist nach ihm von Gott im Anfange als teils bewegte teils ruhende geschaffen. Anders vermag die Naturphilosophie Descartes die Frage nach dem Ursprung der Bewegung nicht zu beantworten. [3])

Anders Gassendi. Er spricht von einem materiellen Prinzipe der Bewegung und stellt den Satz auf, daß die Materie sowohl bewegen als auch bewegt werden kann. Sie ist nicht träge, tot, sondern tätig. [4]) Diese Anschauung hängt mit dem

---

[1]) Cousin III, 179.

[2]) Cousin III, 139. Toute la diversité des formes qui s'y rencontrent dépend du mouvement local. Toutes les diverses dispositions arrivent par le mouvement des parties de la matière; etc.

[3]) Cousin III, 151. Pour ce qui est de la première cause du mouvement, il me semble qu'il est évident qu'il n'y en a point d'autre que Dieu, qui par sa toute-puissance a créé la matière avec le mouvement et le repos de ses parties, et qui conserve maintenant en l'univers, par son concurs ordinaire, autant de mouvement qu'il y en a mis en le crèant.

[4]) Gassendi I, 334 ... Exstitere etiam ex eo numero citati Leucippus, Democritus et Epicurus. Quippe Aristoteles quidem eodem censu habuit Leucippum et Democritum (habuisset vero et Epicurum, nisi exstitisset posterius) quo superiores reliquos; nempe ipsos quoque

Atombegriff zusammen. Denn außer den Eigenschaften, die wie wir oben gesehen haben, Gassendi den Atomen zuweist ohne Rücksicht auf die Bewegung im Universum, spricht er ihnen mit Beziehung darauf noch die Schwere zu. Diese Eigenschaft hält er für so wichtig, daß er glaubt, ohne sie die Vorgänge in der Natur nicht erklären zu können. Die Schwere ist nach ihm die den Atomen dauernd innewohnende, unverlierbare Kraft, die jene zur Aktion treibt.[1]) Ihr ist es zu danken, daß Leben, mit einem andern Wort, Bewegung im Weltenall vorhanden ist und zwar überall und stets Bewegung vorhanden ist; denn Ruhe gibt es nicht. Descartes kennt eine von Anfang an als ruhend geschaffene Masse. Gassendi findet, daß jeder Zustand, den wir so nennen, eben nur scheinbar Ruhe ist. Die langsame Zerstörung der größten Bauwerke von Menschenhand beweisen ihm ebenso wie die langsame aber stetige Veränderung in der Natur eine fortgesetzte stetige, wenn auch langsame Bewegung der Atome. Wohl kommt

---

asserit negligenter praetermisisse explicare motum, ac id, unde esset in rebus, hoc est, uno verbo, principium efficiens. Enimvero illi non praetermiserunt, sed voluerunt solum principium efficiens diverso respectu, non re et substantia a materiali distingui. Notum est enim ex antedictis atomos, quas illi dixerunt, esse rerum materiam, habitas iis fuisse non inertes, immobileisque, sed actuosissimas, ac nobilissimas potius, adeo ut illas proinde habuerint pro principio primo, unde rerum modus; etc. (Florent. Ausg. I, 293.)

[1]) Gassendi I, 346. Adnoto ergo gravitatem esse non posse qualitatem ipsi lapidi inditam ad quaerendum locum praecise, seu ut locus etenim lapis, ubicumque sit, locum habet, et neque ampliorem neque angustiorum occupaturus alias usquam est. Dicere certe cum Aristotele, ferri unumquodque in suum locum nihil aliud esse, quam ferri in suam formam equid significare potest? cum neque alia forma intellegi possit, quam locus et suus locus unicuique rei competat, ubicumque sit, nihilque aliud est quod occupet ipsum. An melius per formam intellegi potest vicinia seu coniunctio cum toto, aut re simili. Verum neque ipse id probat; neque non vult esse in ipsomet loco, ut locus est, aliquid, propter quod in illum feratur: quod tamen quid sit, dicere profecto non possit. Videtur ergo gravitas esse lapidi potius indita, ut rem quaerat in loco, versus quem tendit, existentem. (Florent. Ausg. I, 304).

auch in der Naturphilosophie Gassendis der Begriff der Ruhe vor, aber dann bezeichnet er nicht den Zustand der von Anfang an bewegungslos geschaffenen Materie, wie bei Descartes, sondern den Zustand einer in ihrer Bewegung verhinderten Materie, die sofort infolge der Schwere der Atome sich wieder in Bewegung setzt, wenn die Hindernisse wegfallen. Die Spannkraft, das Streben sich zu bewegen, wohnt den Atomen inne, eben infolge der Schwere. Für diese Tatsache ist es gleichgültig, ob man sich die Atome mit gleicher Beweglichkeit ausgestattet denkt, so daß sie nur infolge verschiedener Gestalt sich gegenseitig in ihrer Bewegung hindern, oder ob man annimmt, sie seien mit verschiedener Beweglichkeit begabt. Gassendi betont nur, daß, wenn sich Atome in Bewegung setzen, die bewegende Kraft nicht neu geschaffen wird; sie erlangt vielmehr bloß ihre Freiheit wieder. Dieser Satz schließt schon den andern wichtigen Satz ein, daß die Größe der im Universum vorhandenen Bewegung konstant ist. Auch Descartes erklärt, daß die von Anfang an dem Universum innewohnende Bewegungsgröße konstant und unverlierbar sei; aber diese Erkenntnis ist nicht direkt in seiner Naturphilosophie begründet, sondern er folgert sie aus der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens.[1])

Im Vorangehenden sind die wichtigsten und deutlichsten Gegensätze der Naturphilosophie Descartes' und derjenigen Gassendis zusammengestellt. Untersuchen wir nun dieselben und versuchen wir dann ihre Ursache aufzufinden.

---

[1]) Man vgl. o. S. 13 Note 3.

Zweites Kapitel.

Kritische Untersuchung der aufgestellten Unterschiede und Zurückführung derselben auf eine Unterschiedseinheit.

Die Annahme einer unendlichen Teilbarkeit des Stoffes ist unhaltbar und demzufolge die Ablehnung des Atoms durch Descartes ein Irrtum. Das Denken einer unendlichen Teilbarkeit des Stoffes ist kein Denken; es ist nur eine fortgesetzte Wiederholung eines und desselben Gedankens. Dies aber ist zwecklos, führt ins Unentschiedene, kann also auch keine Erkenntnis zum Ergebnis haben. Mit Recht weist z. B. Biedermann[1]) darauf hin, daß das Denken, wenn es anders zu Ruhe kommen will, vor einem letzten als unteilbar gedachten Stoffteilchen stehen bleiben muß. Man kann ja nun einwenden, daß die Mathematik ja auch ein unendliches Teilen kennt. Aber das ist nicht richtig. Die Mathematik kennt nur ein Teilen durch Unendlich, und das ist durchaus nicht identisch mit unendlicher Teilbarkeit. Der mathematische Ausdruck bezeichnet nicht einen tatsächlichen Vorgang, sondern das Verhältnis zweier Größen. Und zur Fixierung dieses Verhältnisses hat die Mathematik auch nur zwei allgemeine Regeln, deren Gedanken, wenn man sie auf naturphilosophisches Gebiet übertragen wollte, für die Annahme der unendlichen Teilbarkeit des Stoffes auch keine Stützen liefern würde; denn jene Regeln besagen, daß das Verhältnis gleich Null ist, wenn der

[1]) Biedermann, „Die Naturphilosophie". Leipzig 1875.

Dividend endlich ist, daß es im allgemeinen unbestimmt ist, wenn der Dividend anders geartet ist. Überhaupt kommen wir ja hier gleich zur Untersuchung des Descartes'schen Verfahrens, die Gesetze der Mathematik auf die Physik beziehentlich auf die Philosophie anzuwenden. Es ist aus der Geschichte der Philosophie wohlbekannt, daß wie Descartes, so auch Leibniz und Spinoza die Mathematik in den Dienst der Philosophie stellte. So berechtigt dies auch sein mag, so groß auch die Ergebnisse dieses Verfahrens sind, — bei Descartes der Aufbau der analytischen Geometrie, bei Leibniz die Begründung der Infinitesimalrechnung — so muß man doch zugeben, daß Descartes hinsichtlich der Fixierung des Stoffbegriffes einen Fehler gemacht hat. Gassendi hat diesen Fehler gefühlt, als er in seiner Polemik Descartes auf den Gegensatz zwischen mathematischer Betrachtung und physikalischer Tatsache hinsichtlich des Punktes, der Linie und der Ebene aufmerksam machte. Und zwar besteht der Fehler Descartes darin, daß er Identität zwischen Raum und Materie findet auf Grund der ihnen gemeinsamen, und zwar einzigen gemeinsamen Merkmales der Ausdehnung. Aber das ist der Unterschied: der Raum ist durch das dreiaxige Koordinatensystem bestimmt, das Stoffgebilde, der Körper, aber nur durch eine Raumgröße, etwa den Würfel. Wissen wir doch aus der analytischen Mechanik, daß die Bewegungsgesetze der Planeten, der Gestirne überhaupt, ganz verschieden in von einander abweichenden Differentialgleichungen sich ausdrücken, je nachdem wir das der Betrachtung zugrunde gelegte Koordinatensystem plaziert haben. Niemand aber wird an der fast absoluten Beständigkeit jener Bewegungen und der daraus resultierenden Werte von Größe und Entfernung zweifeln wollen. Die rein mathematische Quantitätsbestimmung, durch welche Descartes das Wesen der Materie repräsentieren will, ist eben nur ein Merkmal, nicht die Definition des Stoffbegriffes. Descartes vernachlässigt Qualität und Form vollständig; das ist eine Tatsache, die um so mehr Verwunderung erregen muß, als doch schon durch das Merkmal der Dicke in der Ausdehnung

die Undurchdringbarkeit des Stoffes prästabiliert wird. Aber Descartes ist eben mehr Reinmathemathiker als Physiker. Es mag ihm die Übereinstimmung zwischen Geometrie und Analysis, zwischen Kurve und Gleichung vorgeschwebt haben, als er nach einer ähnlichen Übereinstimmung zwischen Raumgröße und Raumfülle suchte, sicher ist, daß sein mathematisches Genie ihn irren ließ in der Bestimmung des Stoffbegriffes, indem es ihm nur ein einziges Merkmal bemerkenswert erscheinen ließ, eben das der räumlichen Ausdehnung. Indem Descartes das Atom verwirft, verzichtet er auf physische Teilung. Dies aber ist gleichbedeutend mit der Negierung aller spezifischen und individuellen Merkmale und stellt so nicht nur die Vielgestaltigkeit der Sinnenwelt in Frage, sondern hebt auch die logische Operation auf, die zur Aufstellung der Kategorien führt.

Es ist gleichgültig, wieviel Anregung Gassendi von Epikur empfangen und wie viele von dessen Anschauungen er zu den seinen gemacht hat;[1]) es gereicht ihm zum Verdienste, daß er Descartes gegenüber am Begriffe des Atoms festgehalten hat, und zum Ruhme, daß er sich der modernen Naturwissenschaft und Naturphilosophie in einer für seine Zeit überraschenden Weise nähert. Das Streben, aus dem Ergebnislosen herauszukommen, in das die Annahme einer unendlichen Teilbarkeit führt, mag ihn ebenso gut wie Kant veranlaßt und gezwungen haben, an der Existenz wesenverschiedener Körperelemente festzuhalten. Und Gassendi hat den Begriff des Atoms in einer Weise aneinandergesetzt, die kaum wesentlich von der modernen Anschauung abweichen dürfte. Auch ihm ist das Atom das Kleinste nach Größe und Gewicht und das Einfachste nach Form und Inhalt.[2]) Daß sich seine Gedanken ganz mit der Ansicht unserer Zeit decken sollten, ist nicht zu

---

[1]) Laßwitz, „Geschichte der Atomistik", T. 2 S. 168 . . . Es war dieser Rückgriff auf die antike Atomistik, wenn er auch für die Geschichte der Philosophie keine neuen Gedanken enthält, doch eine schöpferische Tat in der Geschichte der Physik.

[2]) vgl. S. 5 f.

erwarten; seine Naturphilosophie konnte sich nicht auf solche Ergebnisse der Chemie stützen, wie es diejenige unserer Zeit tun kann. Aber dies schmälert seinen Ruhm nicht, in der für seine Zeit überhaupt möglichen Entwicklung der Naturphilosophie die am weitesten vorgeschrittene Entwicklungsstufe eingenommen zu haben.[1]) Das wichtige Verhältnis von Atom und Äther ist in der Gassendischen Naturphilosophie natürlich nicht berührt. In der Tat ist ja bei Gassendi das Atom selber als ein sehr kleiner Körper dargestellt, während wir heute dazu neigen, das Molekül als körperliches Elementargebilde anzusehen, das aus Atomen entstanden und darum von ihnen verschieden ist. Das Atom würde dann als Bestandteil des Äthers allein zu bezeichnen sein, der die einheitliche Substanz der Körperwelt repräsentieren könnte, wenn wir die gegenwärtig noch nicht reduzierten chemischen Elemente als Differenzierungen etwa des einen einzigen Substrates Äther ansehen. Aber gerade die Unkenntnis dieses Begriffes scheint manche Lücken sowohl in der Naturphilosophie Descartes' als auch derjenigen Gassendis zu bedingen, so z. B. hinsichtlich des Raumbegriffes. Es ist kaum anzunehmen, daß Gassendi seinem Begriffe des „leeren Raumes" die Bedeutung der absolut Leeren beilegen will, obgleich ja seine Beweisführung mit Hilfe des Begriffes des absolut Vollen[2]) dafür zu sprechen scheint. Seine Experimente können ihm sicher nur die Notwendigkeit der Annahme eines relativ leeren Raumes beweisen. Wir müssen eingestehen, daß Descartes einwandfrei nachweist, daß der absolut leere Raum eine bloße Idee ist, der in Wahrheit nichts Wirkliches entspricht. Wir sehen hier die merk-

---

[1]) Laßwitz, „Geschichte der Atomistik", T. 2 S. 180: . . . Descartes konnte die angestrebte Individualisierung der Materie nicht leisten. Gassendi beginnt damit und übergibt der Physik in seinen Atomen substanzielle Individuen . . . und er liefert durch den leeren Raum der mathematischen Mechanik ein freies Feld, in welchem keine künstlichen Annahmen über die Materie nötig sind, um ungehinderte Bewegung zu ermöglichen.

[2]) vgl. o. S. 10.

würdige Tatsache, daß beide Philosophen sich wegen des extremen Begriffes des absolut Leeren bekämpfen, während der gemäßigtere Begriff des relativ leeren Raumes ihnen gemeinsam ist, wenn auch vielleicht mehr oder weniger unbewußt. Denn auch Descartes setzt ihn stillschweigend voraus, da er den Stoff ja auch bewegt sein läßt, was, wie Gassendi ganz richtig bemerkt, eben nur möglich ist, wenn es leeren Raum gibt. Es gibt weder absolut vollen Raum oder besser absolute Vollheit, welche Annahme die Descartessche Identitätslehre von Raum und Stoff enthält, noch einen absolut leeren Raum, welchen Gedanken Gassendi zu vertreten geneigt ist, da ihm der Hilfsbegriff des Äthers fehlt. Die Descartessche Identitätslehre ist eine Übertreibung nach der positiven Seite, das Gassendi'sche Vacuum eine solche nach der negativen Seite des Zusammenhanges von Stoff und Raum. Wäre Descartes vom Konkreten ausgegangen, was ja eigentlich eine selbstverständliche Forderung aller Begriffswissenschaft ist, statt, wie bei der Stellungnahme zum Atom so auch hier, vom Abstrakten, so hätte er sicher gefunden, daß Raum der vom Stoffe abgezogene, nicht aber der mit diesem identische Begriff ist; denn der Begriff des Raumes setzt zum Zwecke seiner Diskussion den Begriff des Stoffes voraus. Die Descartessche Definition des Raumes als reine Quantität läßt, wenn man gewissenhaft überlegt, eben doch nur an die Quantität eines Stoffes denken.[1]) Gassendi hingegen hat den Zusammenhang von Stoff und Raum zu wenig berücksichtigt. Sein Verfahren, den Raum sozusagen als Rahmen der Körperwelt zu betrachten, also losgelöst vom Stoff, ist natürlich auch nicht richtig. Dies aber tut Gassendi, wenn er sagt, der Raum könnte nach dem sein, was wir Schöpfung nennen, wie er vorher gewesen sein könnte.[2]) Diesem Gedanken liegt eine unklare Vorstellung zugrunde, etwa diejenige vom Weltall als einer großen Hohlkugel, in die hinein die Welten geschaffen

---

[1]) vgl. S. 8.
[2]) vgl. S. 8 u.

worden seien. Übrigens könnte man Gassendi entgegenhalten, daß der dogmatische Begriff von der Schöpfung doch eben alles Seiende umfasse, also auch den Raum, dem Gassendi doch objektive Realität zugesteht, daß es mithin nicht logisch sei, von einer Existenz des Raumes vor der Schöpfung zu sprechen. Wiederum trennt Gassendi Stoff und Raum unberechtigterweise, wenn er behauptet, körperliche Ausdehnung sei immer und überall begrenzt, während der Raum ohne Grenzen zu denken sei. Dies ist ein Irrtum, weil der Intellekt, der uns nach Gassendi berechtigt, die Grenzen des Raumes unendlich weit zu stecken, uns anderseits zwingt, mit Rücksicht auf die Fernwirkung durch Schwingungen auch das Medium, wie es auch immer genannt sein möge, als unendlich ausgedehnt anzunehmen. Der Gassendische Gedanke, Raum vom Stoff zu sondern, läßt sich nur in der Weise realisieren, daß wir Raum als die Form denken, der sich der Stoff einprägt, die zwar niemals an und für sich in Erscheinung treten kann, aber immerhin als von ihrem Inhalt gesondert, denkbar ist. „In dieser seiner Abgesondertheit führt dann der Raum den Namen Ort, oder es ist der Ort der für gewisse Stoffmassen bestimmte Raum. Der Ort ist das Hier oder Dort, der Raum aber ist das Überall, das Allerorts.“ [1]) In diesem Unterschiede liegt auch die schließliche Berechtigung der beiden Philosophen gemeinsamen Definition: „Bewegung ist Ortsveränderung“, d. h. Bewegung ist das Dortsein nach dem Hiersein. Jene Definition hat Kant als eine gemeine, d. h. als eine nicht gerade sehr wissenschaftliche bezeichnet, wohl im Hinblick darauf, daß sie logisch nicht ganz einwandfrei ist hinsichtlich der Verwendung des Grundbegriffes Veränderung, der kaum Oberbegriff zu Bewegung sein kann. Vielmehr ist Veränderung eine durch das Endergebnis im Vergleiche zum Anfangsstadium ausgezeichnete Bewegung.

Was nun den Gegensatz zwischen Descartes und Gassendi hinsichtlich des Fundamentalbegriffes der Bewegung anbelangt,

---

[1]) Biedermann, „Die Naturphilosophie“, Leipzig 1875.

so ist wohl zu beachten, daß Descartes die Materie nur bewegt sein läßt, während sie nach Gassendi auch bewegend sein kann; oder, nach Descartes ist die Materie nur passiv, während sie nach Gassendi auch aktiv sein kann. Daß letzterer dem Atom, dem Stoffe Kraft innewohnen läßt, beweist, daß er den Zusammenhang zwischen Stoff und Kraft besser als Descartes erkannt hat. Vor allem mag ihm die Notwendigkeit offenbar geworden sein, den Stoff kraftbegabt sein zu lassen und so ihn selber zur Ursache aller Stoffveränderung zu machen, wenn er anders Grundlage der Natur sein sollte, wie es ja im Wesen des Atomismus begründet liegt. So hat also Gassendi im Grunde genommen das Theorem, den Begriff der lebendigen Kraft, und leicht ergibt sich ihm hieraus das Gesetz von der Konstanz der Bewegungsgröße im Universum. Daß Descartes zur Ableitung dieses Theorems den Begriff der Gottheit braucht, läßt seine Naturphilosphie nicht gerade in einem vorteilhaften Lichte erscheinen. Vielmehr offenbart dies einen klaffenden Spalt zwischen Denken, Schließen einerseits und Erfahrung anderseits. Denn woher will dem Philosophen überhaupt die Idee von der Konstanz der Bewegungsgröße im Universum kommen, wenn nicht aus einzelnen Beobachtungen? Der Fehler Descartes', die Materie nur beweglich sein zu lassen, zieht andere Fehler nach sich. So kann der Philosoph Ruhe nicht in der geläuterten Gassendischen Auffassung als den Zustand eines Körpers bezeichnen, der an der Bewegung verhindert ist, weil ja zur Aufhebung einer Bewegung eine Kraft nötig ist, die selbst nur Aktivität der Materie sein könnte, und weil er anderseits auch nicht wüßte wohin mit der Kraft, die dem Körper doch ganz entschieden vor seinem Eintritt in den Zustand der Ruhe innewohnt. Dieses Dilemma wiederum zwingt ihn nun, Ruhe und Bewegung als zwei verschiedene und von Anfang an verschieden geschaffene Zustände zu bezeichnen. Daß Descartes konsequenterweise durch seine eigene Philosophie zu diesem Dualismus gezwungen wird, macht diesen nicht weniger absurd. Weniger hart ist es zu beurteilen, daß sowohl Descartes

als auch Gassendi den Anfang aller Bewegung auf Gott zurück führen. Du Bois-Reymond hat in seiner bekannten „Ignorabimusrede" gezeigt, daß selbst die vollendetste mathematische Naturerkenntnis durch eine alle Atome des Weltalls umfassende unendliche Lagrangesche Differentialgleichung uns keine Antwort geben könnte auf die Frage: woher der Stoff, wenn wir die Kraft als von Anfang an gegeben ansehen, oder auf die Frage: woher die Kraft, was gleichbedeutend ist mit der Frage: woher die Bewegung, wenn der Stoff als gegeben angesehen wird. Anderseits war die Philosophie zur Zeit Descartes und Gassendis eben doch noch nicht so weit vorgeschritten, daß sie sich hätte bewußt sein können, daß die Frage nach dem Ursprung der Kraft durchaus nicht gleichbedeutend ist mit der Frage nach ihrer vorher sein sollenden Ursprungslosigkeit oder mit der Frage nach dem Zeitpunkt, indem das Nichts zum All geworden sein soll.

Überblicken wir aber nun den vorliegenden ersten Teil unseres zweiten Kapitels, so müssen wir gestehen, daß sich allgemein Gassendis Naturphilosophie mehr den modernen Anschauungen nähert als diejenige Descartes', daß sie sich von diesem nur auf Größe, Zahl und Bewegung beruhenden Lehrgebäude Descartes' durch den Stoffbegriff vorteilhaft unterscheidet. Was ist nun die Ursache dieses Unterschiedes? Was verschafft Gassendi einen immerhin beachtlichen Vorzug vor dem geistig doch mindestens gleichwertigen Philosophen Descartes?

Nun wir haben im Vorhergehenden schon die Tatsache streifen müssen, daß Descartes nur zu seinen originellen, zuweilen sogar etwas absurden Ideen kommen konnte, weil er vom Experiment absah, d. h. von der bewußt zu wissenschaftlichen Zwecken angewandten Erfahrungstatsache. Aber widerspricht das nicht den Tatsachen? Descartes hat doch wissenschaftliche Beobachtungen! Er hat durch seine Untersuchungen über die Leibesfrucht einen Beitrag zur Embryologie geliefert. Er bediente sich der Vivisektion und erzählt, um nur ein Beispiel zu nennen, ganz ausführlich, wie er die Brust

eines lebenden Kaninchens geöffnet hat, um den Blutkreislauf zu studieren.[1]) In seiner Abhandlung über die Meteore bildet die Lichtbrechung durch Prisma und ein mit Wasser gefülltes Glas ein Mittel, um die Erscheinung des Regenbogens zu erklären. Er bediente sich auch der Beobachtungen anderer; wissen wir doch aus der Geschichte der Philosophie, daß gerade deswegen Feindschaft zwischen Gassendi und Descartes entstand, weil letzterer in seiner Abhandlung über die Meteore die Beobachtungen nicht erwähnt hatte, die Gassendi ihm hinsichtlich der Parhelien hatte zugehen lassen. Und endlich lesen wir in dem Vorwort zu den „Prinzipien", daß es Descartes unmöglich sei, ein vollständiges System der Philosophie über die einzelnen Naturkörper, über Mineralien, Pflanzen, Tiere usw. zu schreiben, weil er nicht die Versuche alle machen kann, deren er bedarf um seine „Überlegungen zu stützen und zu rechtfertigen.[2]) Anderseits freilich fordert er die Leser auf, mit ihm aus dieser Welt der Sinnendinge hinauszugehen und eine ganz andere kennen zu lernen, die er im gedachten Raume konstruieren will.[3]) Um die materielle Welt kennen zu lernen, scheint es ihm nötig zu sein, „alles nur vom reinen Intellekt zu erfragen, alle Resultate der Beobachtung zu vernachlässigen, nur die Keime der Wahrheit zu betrachten, die in unserer Seele ruhen.[4]) Und unter diesen Wahrheitskeimen versteht Descartes nichts anderes als klare und deutliche Begriffe von Ausdehnung, Größe und Bewegung. Dazu kommt, daß in der Tat die von Descartes in der Physik (und auch anderen Teilen der Phisolophie) angewandte Methode rein deduktiv ist. Er sieht von den Problemen alles Scheinbaren und Nebensächlichen ab, dringt so bis zu den einfachsten, nicht mehr reduzierbaren Elementen vor, und konstruiert von ihnen aus, als den Prinzipien, allmählich fortschreitend die immer komplizierter werdenden Erscheinungen. Wie erklärt

---

[1]) Cousin t. VII p. 350.
[2]) Cousin t. III.
[3]) Cousin t. IV p. 246.
[4]) Cousin t. I p. 195.

sich nun der scheinbar so offenkundige Widerspruch? Wie vereinigen sich mit der gewollten rein deduktiv-mathematischen Methode die immer wieder auftretenden Erfahrungstatsachen?

Wir wissen, daß die ganze Descartessche Naturphilosophie ausgeht von Bewegungsgesetzen, die durch die ihnen innewohnende Klarheit unmittelbar als richtig einleuchten und in denen sich die zur Vollkommenheit des göttlichen Weltprinzipes gehörende Unveränderlichkeit zuerst manifestiert. Das erste dieser Gesetze lautet[1]): „Jeder Körper sucht in dem Zustande zu bleiben, indem er sich befindet und ändert ihn nur infolge des Zusammentreffens mit anderen Körpern.“ Zu diesem Gesetze gibt nun Descartes die Erfahrungstatsache: „Ein Gegenstand, der viereckig ist, bleibt viereckig, wenn nicht etwas kommt, was seine Gestalt ändert. Wenn ein Körper in Ruhe ist, so beginnt er nicht von selber sich zu bewegen. Anderseits haben wir keinen Grund zu denken, daß ein Körper aufhört sich zu bewegen, wenn er keinem andern begegnet, der seine Bewegung verzögert oder aufhält.“ Das zweite Gesetz lautet: „Jeder Körper sucht sich in gerader Linie fortzubewegen.“ Dazu bemerkt Descartes: „Wir wissen aus Erfahrung, daß ein Körper, der die Schleuder verläßt, geradeaus gegen C sich bewegt und in keiner Weise darnach strebt, sich gegen einen andern Punkt B zu bewegen, was uns beweist, daß jeder Körper, der die Schleuder verläßt, darnach strebt, sich vom Zentrum des Kreises fortzubewegen, den er beschreibt, und wir können es sogar an unserer Hand empfinden, wenn wir den Stein in der Schleuder bewegen; denn er zieht und spannt die Schnur an, um sich von unserer Hand zu entfernen.“ Und so fährt Descartes fort,[2]) die Bewegungsgesetze aufzustellen und zu jedem eine Erfahrungstatsache hinzuzufügen. Welche Funktion haben nun diese angezogenen Experimente? Sie sind nichts anderes als die „Probe“ auf die Richtigkeit des allgemeinen Gesetzes. Was wir

---

[1]) Princ. phil. Cousin III p. 152 et sqq.

[2]) Cousin t. III bis p. 166.

noch heute durch ein Zahlenbeispiel bezwecken, das wir der im allgemeinen mathematischen Zeichen aufgestellten Kurve oder Gleichung hinzufügen, das beabsichtigt Descartes mit der Anführung des Experimentes nach der Aufstellung des Gesetzes. Darum sagt er in der Beantwortung der Objektionen von Fromondus, daß er sich einer Form des Philosophierens habe bedienen wollen, in der nur mathematisch evidente Gründe zugelassen seien und in der alle Schlüsse durch ganz sichere Experimente gestützt seien. Es ist die Wirkung der Probe, daß die durch den Intellekt konstatierte Richtigkeit des abstrakten allgemein Geltenden durch das konkrete Beispiel sozusagen auch sinnlich in Evidenz tritt. Und diese Wirkung der Probe ist um so stärker, je einfacher, je bekannter die Probe ist. Das hat Descartes recht wohl gewußt, darum finden wir immer, daß er sich bemüht, die alltäglichsten Experimente heranzuziehen, die von jedem angestellt werden können.[1])

Noch in einem andern Sinne trägt das Experiment bei Descartes den Charakter der Probe. Es dient ihm nämlich nicht nur als Probe für die Richtigkeit der Lösung des Problems, sondern auch als Probe für die Richtigkeit der Stellung des Problems, also auch für die Richtigkeit der Aufgabe. Denn wie jedes deduktive System trägt auch das Descartessche in sich die Gefahr, sich um so leichter im Bereiche des Möglichen, Scheinbaren, bloß Imaginären zu verlieren, sich von dem Wirklichen zu entfernen, je weiter die Deduktion vom Prinzipe aus fortschreitet. Und eben darum braucht Descartes das Experiment zur Aufstellung und Formulierung der Probleme, die er lösen will. Darum spricht er in den Prinzipien: „Ich

---

[1]) Eine ähnliche Auffassung der Erfahrungstatsache bei Descartes unter derselben Bezeichnung, habe ich in der Literatur nur gefunden bei L. Liard, „Descartes“, Paris. Doch liegt es in der Natur des Themas, daß in dem genannten Werke nicht die durch vorliegende Arbeit gewonnene Bedeutung und Herleitung dieses Begriffes erfaßt werden konnte; denn gerade der Gegensatz zu Gassendi etabliert den Begriff der „Probe“, s. S. 27.

werde hier eine kurze Beschreibung der Haupterscheinungen geben, deren Ursachen ich aufzusuchen beabsichtige; nicht um daraus Gründe zu ziehen, die dazu dienen, das zu beweisen, was ich darüber zu sagen habe; denn ich beabsichtige die Wirkungen durch ihre Ursachen zu erklären und nicht die Ursachen durch ihre Wirkungen; sondern damit wir unter einer Unendlicheit von Wirkungen, die alle von denselben Ursachen abgeleitet werden können, diejenigen auswählen können, die abzuleiten wir zunächst erstreben müssen.“ [1])

Ganz anders ist ja nun die Stellung des Experiments bei Gassendi. Er hat wie Bacon, Locke, Hobbes den Weg zur Erforschung der Natur gewählt, der sich dem menschlichen Geist unmittelbar darbietet, und den zu entdecken, beziehentlich wieder zu entdecken dennoch erst der Renaissance gelang. Es ist der Weg von der Anschauung zum Begriff, von der Einzelerscheinung zum Gesetz, das im Universum gilt, der Weg, den die geistige Entwicklung jedes einzelnen Menschen geht, der Weg, der zur wissenschaftlichen Methode wird unter dem Namen Induktion, wenn der Denker bewußt von einer Tatsache ausgeht, den ihr zugrunde liegenden Zusammenhang von Ursache und Wirkung sucht und diesem, wenn möglich, seinen höchsten Ausdruck in der mathematischen Gleichung gibt. Mit andern Worten, Gassendi ist den Weg gegangen, auf dem Galilei die Fallgesetze fand, der Kepler zu der Erkenntnis von der elliptischen Gestalt der Planetenbahnen führte, den Newton ging, als er das Gesetz der Massenanziehung suchte. „Bei Gassendi ist das Experiment Quelle der Wahrheit und Anfangspunkt der Erkenntnis; bei ihm hat es Beweiskraft. Bei Descartes hat es nicht diese Würde. Es hat hier vielmehr einzig und allein die viel weniger wichtige Funktion der Probe für Richtigkeit der Aufgabe und ihrer Lösung.“

Das ist die Erkenntniseinheit, nach der wir trachteten, die wir kurz bezeichnen können als „funktionelle Verschiedenheit des Experimentes“.

---

[1]) Princ. phil. Cousin t. III p. 182.

Sie bedingt den Unterschied im letzten Grunde, den wir konstatiert haben zwischen der Naturphilosophie Descartes, und der Gassendis, und wir werden weiter sehen, daß darauf der Gegensatz beider Denker im weiteren basiert. In der im Vorstehenden erörterten Weise sei darum auch der Satz interpretiert. Gassendi ist Empirist, Descartes ist Rationalist, oder der andere Satz: Die verschiedene Stellung von Erfahrung und Beobachtung bedingt den Gegensatz beider Philosophen. Daß eine Interpretation derartiger allgemeiner Sätze unbedingt nötig ist, erhellt daraus, daß sowohl Descartes als auch Gassendi nicht nur darnach streben, ihre Theorien mit den Tatsachen der Erfahrung in Übereinstimmung zu bringen, sondern, daß oft vollständige Übereinstimmung bei beiden herrscht, z. B. hinsichtlich der Konstanz der Bewegungsgröße im Universum. Und doch welch verschiedene Ursache hat dieses gemeinsame Theorem bei jedem der beiden Philosophen. Hier ist es die Eigenschaft Gottes und da die des Atoms. Auch liegt in dem Umstande, daß für Gassendi die Gültigkeit sinnlicher Wahrnehmung unmittelbar gegeben ist, während Descartes erst auf einem Umwege sich davon überzeugt, an sich nicht die Notwendigkeit eines Gegensatzes auf naturphilosophischen Gebiet begründet. Eben nur der funktionelle Unterschied des Experimentes tut dies.

Drittes Kapitel.

Zurückführung der andern wesentlichen Unterschiede zwischen Descartes und Gassendi auf ihren Gegensatz in der Naturphilosophie.

A. Das erkenntnistheoretische Problem.

Wir kommen nun zum zweiten Hauptteile vorliegender Betrachtung. Er hat den Zweck, den markanten Unterschied zwischen Gassendi und Descartes hinsichtlich des erkenntnistheoretisch-psychologischen und hinsichtlich des ethisch-religiösen Problems in seiner Beziehung zum naturphilosophischen Gegensatze beider Denker darzustellen. Daß eine solche Beziehung aufzufinden sein muß, folgern wir — wie in der Einleitung schon angedeutet worden ist — zunächt daraus, daß beide Philosophen auf dem von der Renaissance vorbereiteten Boden der Wissenschaft stehen, und diese Vorbereitung besteht eben in einer Beeinflussung und Durchdringung aller Wissenschaftsgebiete mit dem Geiste der unerwachten Naturwissenschaft. Aber auch direkt läßt sich das Vorhandensein einer derartigen Beziehung erschließen. Jede Naturphilosophie muß, weil sie das ganze Universum umfaßt, diejenigen Maximen wenigstens verhüllt enthalten, die sich bei Lösung derjenigen Probleme geltend machen, die sich nur auf den Menschen beziehen. Denn dieser ist als der Teil des Universums den in diesem geltenden Gesetzen unterworfen, und darum müssen sich auch die Thesen eines philosophischen Systems über die Natur im allgemeinen widerspiegeln in den Ausführungen

über nur den Menschen betreffende Fragen, wenn anders ein philosophisches System eben den Namen eines solchen verdienen soll. Freilich sind diese Beziehungen durchaus nicht immer leicht zu finden.

Wir sahen, daß Descartes naturphilosophische Betrachtungen sich auszeichneten durch das vollständige Losgelöstsein vom Körperlichen, Sinnlichen, Vorstellbaren. Dieses selbe Losgelöstsein von allem nicht Reinbegrifflichen ist auch in seiner Erkenntnistheorie zu finden. Der Zweifel an der Existenz aller Sinnlichen ist ja der deutlichste und originellste Ausdruck dafür. Daß sich Descartes dadurch freimachte und absonderte von allen vorangehenden philosophischen Theorien — ein Schritt, den in solcher Selbständigkeit Gassendi niemals tat — war der Anfang dieses Loslösungsprozesses. Doch ist dieser Schritt immerhin noch leicht zu verstehen und zu erklären aus dem Widerwillen, den Descartes wie auch Gassendi gegen die entartete scholastische Philosophie seiner Zeit empfand. Daß aber Descartes auf Grund der nach Qualität und Quantität unbegrenzt möglichen täuschenden Vorstellungen im Traume und auf Grund wiederholter Sinnestäuschung im wachenden Zustand sich für berechtigt erachtet, den Wert der Sinneswahrnehmung für die Erkenntnistheorie überhaupt zu verwerfen, ist ein konsequentes bis ans Ende Denken, das ein Ebenbild, ein Parallelismus zu dem Denkprozesse ist, der zu dem Ergebnis führte: Stoff ist Ausdehnung. Auch gerade so wie der Philosoph an jenem Beispiele des am Feuer geschmolzenen Wachses nacheinander die seiner Lehre scheinbar widersprechenden Eigenschaften Härte, Form, Farbe als nicht notwendige abzieht, so schließt er auch diejenigen Gründe aus, schrittweise vorgehend, die gegen seinen Satz von der Wertlosigkeit der Sinnesempfindung zu sprechen scheinen. Denn die Elemente der Sinnesempfindung, oder besser der Sinnesobjekte, Ort, Raum, Zeit, Größe, Zahl, scheinen außerhalb jedes Zweifels zu stehen. Descartes aber fragt nun: „Woher sind diese Elemente?“ Und er folgert nun: „Daß sie nicht von Menschen geschaffen sind, ist unmittelbar klar. Sie sind aber

auch nicht selber Sinnesobjekte. Wären sie es, so wären sie ja schon deswegen eben zweifelhaft. Es bleibt aber nur übrig anzunehmen, sie seien von Gott. Aber auch diese Annahme zwingt uns nicht, auf den Zweifel an ihrer Realität, also an ihrem Werte für die Erkenntnis zu verzichten. Gottes gütiger Wille schützt uns nicht vor Irrtum; denn jeder irrt, wie alle Menschen wissen. Seine Macht aber enthält die Möglichkeit, uns zu verblenden, uns in einer Scheinwelt leben zu lassen, daß also die Welt, die ich vorstelle, ohne Wahrhaftigkeit und Realität ist. Es bleibt also von meinen Vorstellungen nichts übrig, was nicht bezweifelt werden könnte. Damit ist das letzte Stadium des Descartesschen Zweifels erreicht. Die nunmehr seiner Philosophie zufolge sich vor uns ausbreitende Unmöglichkeit der Erkenntnis, wenigstens vorläufige scheinbare Unmöglichkeit, wird von Descartes beseitigt durch jenen Satz „corgito ergo sum", der im erkenntnistheoretisch-psychologischen Problem jenen festen Ausgangspunkt gibt, der in der Naturphilosophie geboten wird durch die Identitätslehre von Körper und Ausdehnung. Die Ausdehnung ist nach Descartes das Attribut des Körpers, Denken das des Geistes. Der Philosoph bemüht sich ja geradezu, den Unterschied zwischen Körper und Geist scharf zum Ausdruck zu bringen, und dazu sind ihm die beiden disparaten Begriffe Ausdehnung und Denken eben recht. Wir werden auf diesen Gegensatz weiter unten zurückkommen. Hier sei nur daran erinnert, daß es eine Folge dieses Gegensatzes ist, wenn sich die Natur dem Philosophen nicht so darstellt, ja nicht so darstellen kann wie Gassendi. In diesem Gegensatze ist es begründet, daß Descartes da nur an die Naturobjekte hinangetragene menschliche Affekte und unklare Vorstellungen sieht, wo Gassendi wirkliche Qualitäten der Dinge vor sich zu haben erachtet. So eigenartig die methodische Negierung alles Erkenntniswertes der Sinneswahrnehmung durch Descartes ist, so ist sie eben doch ein Extrem der Abstraktion, ebenso wie die These: Stoff ist Ausdehnung. Und merkwürdig, beide Extreme offenbaren sich als solche in ein und derselben Weise. Damit nämlich

Descartes von jedem der beiden Extreme aus überhaupt in seiner Philosophie weiterkommen kann, bedarf er beide Male einer Substitution. Er führt die Gottheit ein, um die Realität der Sinnendinge etablieren zu können, oder er muß jene substituieren, um dies tun zu können. Und er substituiert seinem Stoffbegriffe einen andern Inhalt als den der bloßen Ausdehnung in dem Augenblicke, da er den Stoff bewegt sein läßt; denn die Ausdehnung an sich, das Bestimmtsein jedes Punktes nach den drei Raumkoordinaten bietet nichts Bewegliches. Diese in der Naturphilosophie Descartes' nötig gewordene Substitution ist zwar nicht so offenkundig wie die oben erwähnte in der Erkenntnistheorie, sie ist aber nichts destoweniger vorhanden, wenn auch nicht namentlich von Descartes selbst vermerkt.[1]) Das hängt damit zusammen, daß der Schritt vom Nichtsein zum Sein der Sinnendinge entschieden größer, auffälliger ist als der vom bloß Ausgedehnten zum Bewegten. Wir wissen, wie Descartes jenen klaffenden Spalt überbrückt. Er folgert: „Unter den von uns vorgestellten Substanzen enthält die Idee Gottes die meiste Realität. Sie kann also nicht Wirkung etwa der Vorstellung unseres eigenen Wesens oder derjenigen der — wie wir jetzt noch sagen müssen — als vorhanden angenommenen Sinnesdinge sein. Nun haben wir aber doch die Idee Gottes. Es folgt aber sofort, daß die Ursache dieser Idee nur außer uns sein kann. Also existiert ein Wesen außer mir. Da dieses Wesen nicht weniger Realität haben kann als die von ihm bewirkte, in uns enthaltene Idee, so folgt mit zwingender Notwendigkeit: Gott ist. Seine Existenz folgt aus der Idee Gottes in uns. Diese Idee haben wir von Gott selber empfangen, d. h. sie ist uns angeboren. Nicht daraus, daß wir überhaupt eine Idee von Gott haben, folgt das Dasein Gottes notwendigerweise, sondern daraus, daß uns diese Idee angeboren ist. Sie ist insofern eine Betätigung Gottes;

---

[1]) Laßwitz, „Gesch. d. Atomistik," t. II p. 97 nennt diese Substitution, namentlich auf Grund des Briefwechsels zwischen Descartes und Henry More, sogar eine Erschleichung.

und aus ihr das Dasein Gottes folgern heißt nichts anderes als aus dem Dasein Gottes in uns das Dasein Gottes außer uns erkennen."

Dies ist das Hauptstück des Descartesschen Weges, um vom Zweifel an der Existenz der Körperwelt zu deren Erkenntnis zu kommen. Denn das letzte Stück dieses Weges ist leicht abzusehen. Nachdem Descartes sich vom Dasein Gottes überzeugt hat, folgert er ganz richtig, daß Gott, weil absolut vollkommen, auch absolut wahrhaftig ist. Die absolute Wahrhaftigkeit Gottes schließt die Möglichkeit der absichtlichen Täuschung des Menschen durch Gott aus. Descartes hat somit gefunden, daß wir nicht in eine Welt der Illusionen gebannt sind, daß die Sinnendinge existieren.

Nur eine Erörterung hinsichtlich der angeborenen Gottesidee müssen wir noch anknüpfen, da, wie wir sehen werden, Gassendi gerade dieses Theorem Descartes' bekämpft.

Wie kommt Descartes zur Annahme einer angeborenen Gottesidee? Er schließt folgendermaßen: Das Wahrheitsbedürfnis veranlaßt uns zum philosophischen Denken. Das erste Ergebnis dieses Denkens ist die auf der Tatsache des wirklichen vielfachen Irrtums in der Sinneswahrnehmnng beruhende Möglichkeit des stetigen Irrtums hinsichtlich dieser Quelle unserer Kenntnis und Erkenntnis. Dieser Zweifel an allem offenbart uns unsere denkende Natur. Zugleich ergibt sich aus ihm die Erkentnis unserer intellektuellen Unvollkommenheit. Mit dieser Erkenntnis ist zugleich das Streben nach Vollkommenheit gegeben d. h. das Vorstellen derselben notwendig geworden. Nun könnte man ja sagen, diese notwendig gewordene Vorstellung sei eine auf der „via eminentiae" gebildete Sekundärvorstellung zu unserer ersten Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit. Es sei dies jetzt zugegeben. Aber dann drängt sich uns sofort die andere Frage auf: Wie kommen wir zur Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit? Daraus, daß wir unvollkommen sind, folgt noch lange nicht, daß wir diesen Zustand auch erkennen müssen. Die Erkenntnis desselben setzt vielmehr eine in uns vorhandene Vorstellung

der Vollkommenheit voraus; ohne sie würden wir im Zustande der Mängel bleiben, ohne ihn zu erkennen. Als wir die Möglichkeit des Zweifels an allem, dieses Ausdrucks der Erkenntnis unserer intellektuellen Unvollkommenheit begründeten, taten wir dies nur auf Grund der Erfahrung, daß wir oft irren, aber wir erörterten nicht die Bedingung der Erkenntnis unseres Irrtums. Diese Bedingung haben wir jetzt gefunden. Sie besteht in der uns eigenen Idee des Vollkommenen, d. h. die Idee Gottes ist in uns von Anfang an, ist uns angeboren.

So begründet Descartes die Annahme der angeborenen Gottesidee, des Hauptstückes seiner ganzen Erkenntnistheorie.

Die Beziehung der letzteren zur Naturphilosophie, deren Vorhandensein wir schon konstatieren konnten, äußert sich, wenn wir sie in ihrer Gesamtheit überblicken als Parallelismus. Die Identitätslehre von Ausdehnung und Materie erhebt das rein mathematisch begriffliche Merkmal der Ausdehnung zum Wesen des Körperlichen. Die Erkenntnistheorie führt die Erkennbarkeit des Körperlichen zurück auf eine Einheit und Besonderheit des Begrifflichen, auf die Gottesidee. Diese Sätze bilden den Parallelismus. Beide sind Extreme, die, wie wir gesehen haben,[1]) einer Substitution bedurften, um ihre philosophische Fortführung zu ermöglichen. Dieser Parallelismus ist nicht zufällig, sondern er ist die zweiseitige Erscheinungsform ein und desselben methodischen Prinzips der Deduktion. Ja, wir können noch weiter gehen. Selbst wenn Descartes nach seiner Feststellung der Existenz der Sinnendinge nun die sinnliche Wahrnehmung zum Ausgangspunkt seiner Erkenntnislehre hätte machen wollen, so wäre ihm dies doch unmöglich gewesen, unmöglich wenigstens so lange, als er konsequent an der Bewegung des bloß Ausgedehnten festgehalten hätte. Denn wie hätte er die physiologische Bedingung der Konformität von Sinneseindruck und Sinneswahrnehmung begründen sollen, da ihm offenbar auf Grund seiner Naturphilosophie jedes bewegte Substrat fehlte, das

---

[1]) vgl. oben.

eine Bewegung der nun in den Sinnesorganen notwendig gewordenen Elementarbestandteile hätte verursachen können? Da Descartes das Körperliche einzig und allein durch Begrifflichsein ausgezeichnet sein läßt, kann er die Erkenntnis desselben eben auch nur begrifflich, intellektuell in den Geistesinhalt eingehen lassen.

Diese Erörterungen lassen uns schon im voraus erkennen, daß Gassendi wie in seiner Naturphilosophie so auch in seiner Erkenntnistheorie und weil in seiner Naturphilosophie, darum auch in seiner Erkenntnistheorie im vollständigen Gegensatze zu Descartes stehen muß. Und in der Tat, Gassendi findet den methodischen Zweifel Descartes' an der Realität der Sinnendinge einfach absurd. Er schreibt in seiner Polemik an Descartes[1]: „Was ihr auch sagen möget, es wird niemand geben, der überzeugt ist, daß ihr in Wahrheit der Ansicht seid, es gäbe nichts unter all dem, was ihr jemals gekannt habt, das wirklich wäre, und daß die Sinne, oder der Schlaf, oder Gott, oder ein böser Geist euch fortdauernd getäuscht habe.“ Freilich könnte man ihm hier den Vorwurf machen, daß er Descartes nicht recht verstanden habe, da Gassendis scharfe Kritik sich mehr gegen einen scheinbaren persönlichen Zweifel Descartes' als gegen den wirklich vorhandenen nur methodischen Zweifel zu richten scheint.[2]) Aber die Worte Gassendis beweisen, wie sehr er sich gegen die Descartesschen Gedanken sträubt. Ebenso wie den Zweifel Descartes' bekämpft er auch dessen Annahme der angeborenen Gottesidee. Sein Gegensatz folgt aber direkt aus seinen naturphilosophischen Anschauungen.

Und sind die Beziehungen zwischen Naturphilosophie und Erkenntnistheorie bei Descartes oft versteckt, so treten sie bei Gassendi deutlich zutage.

---

[1]) Cousin; t. II p. 92.

[2]) vgl. Damiron, „Hist. de la philos. en France au XVII ème siècle“; t. 1 p. 115: . . . Quant à Gassendi, il ne traite le doute de Descartes, ni comme Hobbes, ni comme Arnauld; il en fait un sujet de vaillerie plûtot que de discussion ou de bonne interprétation.

Bei Gassendi ist das Dasein der Körperwelt nicht Gegenstand eines Beweises, sondern selbstverständliche Voraussetzung bei allen seinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen. Darum spricht er: „Können wir in Wahrheit zweifeln, daß die Dinge außer uns sind? Es tun, wie Gorgias, ist bloße Sophisterei. Wären sie nicht, so käme der Gedanke, an ihnen zu zweifeln, nicht in unsern Geist.“ [1]) Die erste erkenntnistheoretische Frage, die also für Gassendi existiert, ist: Besteht Konformität zwischen unsern Vorstellungen und den Objekten außer uns, von denen wir jene haben? Ehe er diese Frage entscheidet, ordnet er die von Naturbeobachtung und Naturforschung gegebene Vielheit der Erscheinungen nach verschiedenen Klassen. Es gibt nach ihm Dinge, die an sich evident sind. Bei ihnen ist es unmittelbar klar, daß Vorstellung und Ursache der Vorstellung sich decken; z. B. ist dies der Fall hinsichtlich der leuchtenden Erscheinung der Sonne. Die Summe aller nicht unmittelbar erkennbaren Dinge teilt Gassendi in drei Gruppen. Die erste umfaßt alle diejenigen, die uns absolut verborgen sind; z. B. gehört dahin die Anzahl der Gestirne. Die zweite Gruppe läßt Gassendi alle diejenigen Objekte umfassen, die uns nicht unmittelbar erkennbar sind, es aber werden durch ein Intermedium; ein Beispiel für diese Gruppe bilden die Poren der Haut, deren Natur uns offenbar wird durch den Schweiß. Die dritte Gruppe endlich wird gebildet von allen den Dingen, deren Wesen uns nur momentan, durch ein Hindernis sozusagen, verborgen ist. So mag uns die Gestalt sehr kleiner Körper unbekannt sein, weil unser Gesichtssinn in seiner Schwäche ein Hindernis ist, aber wenn wir dieses durch Anwendung eines Mikroskopes beseitigen, so ist uns die Gestalt des Körpers nicht länger

---

[1]) Gassendi I, 80 . . . Certe, nisi aliquid foret, non veniret illi in mentem inficari aliquid esse; et nisi ipse aliquid esset, non ita ratiocinaretur. Quare et qui audiunt, non sic fascinantur, ut arbitrentur se esse nihil, nihil ipsum, qui loquitur, nihil caetera, quae interim ob oculos habent; et satis aliunde sibi esse putant, si paralogismis, sophismatibusque (Florentiner Ausg. I, 71).

mehr unbekannt. Auf die Untersuchungen der an sich evidenten und der absolut unerkennbaren Dinge verzichtet Gassendi und richtet seine Aufmerksamkeit auf die beiden übrigen Arten. Sie sind die Sinnesobjekte seiner Untersuchung.

Jetzt nach der Abgrenzung des Gegenstandes seiner erkenntnistheoretischen Betrachtungen muß und kann sich Gassendi über das Kriterium der Sinne äußern. Es tritt dabei ein Gegensatz zu Descartes auch in einer Äußerlichkeit zutage, der dennoch in der verschiedenen Methode beider Denker begründet ist. Descartes zitiert nie in seinen Abhandlungen die Meinungen anderer Philosophen. Gassendi tut dies nicht nur oft, sondern prinzipiell. Es ist eben ein Merkmal der Induktion, daß sie bis zu einem gewissen Grade geschichtlich sein kann, insofern als sie neben eigenen auch die Gedanken anderer betrachten kann. Eine streng durchgeführte Deduktion bietet dazu nur selten — oder vielleicht nie — Raum und Gelegenheit. Sicher aber tut man Gassendi Unrecht, wenn man ihn ob dieses Verfahrens tadelt, da es ja eben in seiner Methode begründet ist und seine Originalität auch da niemals ganz verloren geht, wo er das geschichtliche Moment etwas stark betont. So leitet er seine Erörterungen über die Frage, ob Erkenntnis der Wahrheit durch die Sinne allein, durch die Vernunft, durch beide oder auf anderem Wege zu erlangen sei, mit dem Hinweis darauf ein, daß Asklepiades die Sinne für ein unfehlbares Kriterium gehalten habe, daß Epikur im allgemeinen sich dieser Ansicht anschließe, während Empedocles, Xenophanes, Anaxagoras und Plato das Kriterium der Wahrheit in die Vernunft legten, daß endlich Aristoteles sowohl die Sinne als auch die Vernunft als Mittel des Erkennens in Anspruch nähme. Seine persönliche Ansicht, die Gassendi niemals zuerst einführt, hinsichtlich des vorliegenden Problems stimmt mit der des Aristoteles überein; insbesondere beherrschen wir nach ihm durch die Sinne die Erscheinungen der Körperwelt, sofern es sich darum handelt, ihre Existenz zu bejahen oder zu verneinen.

Wie folgt diese Meinung aus der Gassendischen Natur-

philosophie? Es ist von großer Wichtigkeit, daß Gassendi zwei Definitionen für Empfinden, den untersten Akt des Geisteslebens, hat. Empfinden bedeutet ihm im allgemeinsten naturalistischen Sinne nichts anderes als Erfassen eines Körperlichen durch ein anderes Körperliches, indem jenes auf dieses bewegend einwirkt. In einem andern, engeren Sinne aber ist ihm Empfinden gleichbedeutend mit Erkennen. Hier identifiziert Gassendi offenbar die bewußte lokalisierte Empfindung, die Sinneswahrnehmung, mit dem Begriffe Erkennen. Es unterscheidet sich die zweite Definition von der ersten dadurch, daß sie aus dieser durch Hinzufügung eines intellektuellen Momentes abgeleitet ist. Aber die Grundbedeutung des Gassendischen Begriffes Empfinden ist eben körperliche Einwirkung eines Dinges auf ein anderes, also im letzten Grunde Atomenbewegung.[1]) Infolge dieser materialistischen oder

[1]) Gassendi II, 328. Verum praenotandum est solum sensum bifariam accipi. Primum universe pro quacumque facultate rei cuilibet naturaliter insita ad percipiendum aliquid, cuius perceptione seu mavis apprehensione moveatur. Intellegendum autem est istam perceptionem, seu apprehensionem vix quicquam differre a cognitione generatim sumpta; adeo proinde est haec tria videri synonyma possint, ipsisque addi quasi quartum sensus aut sensio valeat, quatenus sentire est percipere, apprehendere, cognoscere aliquid. Et voces quidem cognitionis ac sensus significare aliquid magis explicitum videntur; sed interim tamen voces perceptionis, apprehensionisque declarant expressius quod peragitur, dum quid cognoscitur, aut sentitur. Quia enim cognitio et sensus non sit, nisi res, quae cognoscitur aut sentitur, attingat, et moveat per aliquid sui rem, seu facultatem quae cognoscit ac sentit; id circo tunc proprie cognitio, sive sensus aut sensio est, cum res, seu facultas percipit, apprehenditque rem, qua attingitur, aut movetur. Hac proinde ratione, dum constituto magnete ad parem distantiam a frustulo ferri, et frustolo silicis, observamus motum aliquem in ferro, non vero in silice; argumentamur esse in ferro vim aliquam percipiendi sive apprehendendi magnetem per aliquam a magnete in ipsum transmissum; non esse vero in silice, quatenus licet magnes aliquid in ipsum consimiliter transmittat; non perinde tamen ab eo afficitur, aut movetur silex. An vero ista perceptio, seu apprehensio ferri appellari debeat cognitio, an-non? quaestio erit de nomine; re tamen ipse idem sit dum ramus fraxini ostenditur caprae et vulpi (Florentiner Ausgabe II, 285).

naturalistischen Fassung des in Rede stehenden Begriffes kann Gassendi allen Wesen Sensibilität zusprechen. Daß die Tiere von der Nahrung angezogen werden, daß die Pflanze ihre Wurzeln gegen die Erdfeuchtigkeit hin ausstreckt, ja daß das Eisen vom Magnet angezogen wird, alles das sind für Gassendi Sensibilitätserscheinungen, die er sogar denjenigen Bewegungen der Tiere ähnlich findet, die sie als Äußerungen von Liebe und Haß zeigen.[1]) Es ist nunmehr nicht unverständlich, wie Gassendi dazu kommt, den Atomen der primitivsten Naturkörper einen gewissen Grad von Phantasie oder Imagination zuzuerteilen, eben z. B. den Atomen des Eisens, das nach seiner Meinung diese Begabung ausgegossen durch die ganze metallische Substanz enthalte, analog, nur von niederer Ordnung, der Fähigkeit niederer Lebewesen, die, zerschnitten, weiterleben und ihre Teile ergänzen.

Wie man auch diese Gedanken an sich bewerten will, man muß doch zugeben, daß es konsequente Folgerungen sind, die aus der Auffassung gezogen sind, daß Sensibilität identisch mit Bewegung der Atome ist. So nähert auch hier Gassendi sich einer modernen Anschauung, der Sinnesempfindung das Endergebnis einer Bewegung ist, die von Atomen außer uns sich auf die Atome unserer Nerven fortpflanzt. Infolge dieser Auffassung Gassendis ist ihm aber zugleich in und mit dem Begriffe der Bewegung, als demjenigen eines mechanischen Vorganges auf Grund des Gesetzes von der Gleichheit der „actio“ und „reactio“ die Notwendigkeit gegeben, daß nicht nur der Gegenstand unserer Sinneswahrnehmung existiert, sondern daß auch wenigstens eine gradweise Konformität zwischen Gegenstand und Abbildung besteht.

---

[1]) Gassendi II, 328. Quapropter nisi istam quoque perceptionem, apprehensionemque appellare sensum, cognitionemque placuerit, re tamen ipsa idem fit, ac in animalium amore, vel odio, et dum ad cibum congruum moventur, illumque usurpant, atque ita de caeteris. Satis est, ut intellegamus eos, qui vel rebus omnibus, vel maximae parti sensum quemdam tribuunt, non aliud, quam hanc perceptionem, seu apprehensionem spectare (Florentiner Ausg. II, 285).

So folgt die Entscheidung Gassendis über den Erkenntniswert der Sinnestätigkeit unmittelbar aus seinen naturphilosophischen Theorien. Daß freilich hier immer noch ein Schritt unerklärt bleibt, nämlich der Schritt von Körperbewegung zu einem Akte des Bewußtseins, das hat Gassendi recht wohl erkannt, und zugleich war er sich bewußt, hier an der Grenze des Naturerkennens angelangt zu sein; darum gesteht er frei und unumwunden ein, diesen Schritt nicht erklären zu können.[1])

Es kann uns nicht entgehen, zu beobachten, daß in der vorstehenden physiologisch-mechanischen Begründung des Erkenntniswertes der Sinneswahrnehmung die Ursache eines neuen Gegensatzes zwischen Gassendi und Descartes enthalten ist. Dieser führt dadurch, daß er den Begriff der angeborenen Gottesidee zu Hilfe nimmt, das menschliche Erkennungsvermögen in seiner Totalität als Geist gleich fertig gegeben in seine Erkenntnistheorie ein, bringt diese dadurch sofort zu einem derartigen Grade der Abgeschlossenheit, daß er keine eigentliche Psychologie braucht, sie auch nicht haben kann, am allerwenigsten eine auf physiologischer, naturalistischer Grundlage ruhende. Gassendi aber steht mit seiner Diskussion der Sinnestätigkeit erst am Anfang seiner Erkenntnistheorie. Daher kommt es, daß wir zu den folgenden Erörterungen Gassendischer Erkenntnistheorie keine entsprechenden Gegenstücke Descartesscher Philosophie aufstellen können. Dennoch dürfen jene nicht unberücksichtigt bleiben, wenn anders wir die Frage: „Wie kommt ein Erkennen zustande“ hinsichtlich Gassendischer Philosophie beantworten wollen, wenn wir vor allem die Abhängigkeit Gassendis von seiner Naturphilosophie in der durch unser Thema bedingten Weise darstellen wollen.

---

[1]) Man vgl. dazu: Überweg-Heinze, „Grundriß d. Gesch. d. Philosophie“ Bd. 3 S. 91 und auch: De Gérando, »Histoire de la philos. moderne« in »Histoire compareé des systèmes de philosophie« t. 2 S. 112. . . . Loin de confondre l'entendement avec la sensation et l'imagination, Gassendi en a soin d'introduire ici la distinction la plus positive.

Von der nun für Gassendi feststehenden Tatsache der wenigstens gradweise vorhandenen Konformität zwischen Sinneswahrnehmung und Sinnesobjekt schreitet er weiter, indem er erklärt, daß er mit Aristoteles das sinnlich Wahrnehmbare als das äußere Merkmal ansehe, das die Kenntnis der verborgenen Wesenheit der Dinge ermittle. In Übereinstimmung mit Aristoteles unterscheidet auch Gassendi notwendige und nicht notwendige Merkmale, von denen er natürlich nur die ersten als zur Wahrheit führend untersucht. Die eine Art von ihnen enthüllt die Sache nicht selber und wird nicht mit dieser wahrgenommen, aber wenn sie vorhanden ist, so muß die Sache selber existieren. Ein solches Merkmal ist die Bewegung hinsichtlich des Leeren. Die andere Art der notwendigen Merkmale wird mit der Sache selber wahrgenommen, so daß sie uns auf die Natur dieser unmittelbar schließen läßt. Es verengert sich nun die Aufgabe für Gassendi. Da er sich nur mit der Bestimmung der verborgenen Natur der Dinge zu befassen braucht, so sind auch nur die notwendigen Merkmale erster Art Gegenstand seiner Betrachtung. Mit Rücksicht auf diese Begrenzung legt sich Gassendi nun die Frage vor: „Kann der menschliche Geist durch Interpretation der uns von den Sinnen überlieferten äußeren Merkmale das Wesen der Dinge erschließen?“ Er beantwortet diese Frage mit ja und führt als Beweis der Richtigkeit seiner Entscheidung die Tatsachen an, daß durch Überlegung die Gelehrten lange Zeit vor der Entdeckung des Mikroskopes das Vorhandensein der Hautporen bejaht hätten, daß Demokrit, der Wissenschaft vorauseilend, durch Überlegung die wahre Natur der Milchstraße erkannt habe. Indem er auf die Möglichkeit hinweist, die Zahl derartiger Beispiele beliebig zu vermehren, glaubt Gassendi den Beweis für die Richtigkeit seiner obigen Antwort erbracht zu haben.[1])

Es ist aber damit erst die Tatsache, daß Erkenntnis möglich sei, festgelegt, noch aber ist die Frage, wie sie möglich

---

[1]) Gassendi I, 80 (Florentiner Ausg. I, 71).

sei, nicht entschieden. Bei Beantwortung dieser Frage geht Gassendi von der Tatsache aus, daß wir, wie Selbstbeobachtung zeigt, meditieren, kombinieren, selbst wenn unsere Sinne ruhen. Es besteht eben neben der Sinneswahrnehmung eine Fähigkeit und Tätigkeit in uns, die die Arbeit der Sinne vervollständigt. Diese Fähigkeit, sagt Gassendi, wird von den Gelehrten verschieden genannt „spiritus, ratio, prudentia". Mit Plato, Aristoteles und anderen bezeichnet er sie als eine doppelte Fähigkeit. Sie ist ihm einerseits immateriell, sozusagen göttlicher Natur. Diese Seite bezeichnet er als Begriffsvermögen, Intellekt. Anderseits ist jene Fähigkeit materieller Natur, und diese Seite nennt Gassendi „imaginatio", Einbildungskraft, zuweilen auch Phantasie.[1]) Sie ist es, deren Funktion für unser Geistesleben da beginnt, wo die der Sinne aufhört. Sie ist das Vermögen, die vergangene Perzeption zu erneuern, die abwesenden Dinge, die in der Vergangenheit auf uns eingewirkt haben, wieder vorzustellen. Sie ist also nicht mehr Sinnestätigkeit, aber sie beruht durchaus auf ihr. Und dieser immerhin als Gefolgszustand der Sinnestätigkeit darstellbaren Fähigkeit weist Gassendi auch das Urteilen und Überlegen zu, entgegen der zu seiner Zeit allgemeinen, aber selbst heute noch nicht vollständig verschwundenen Meinung, die Urteilen und Überlegen der höheren, immateriellen Seite der Vernunft, dem Intellekt zusprechen will. Gassendi stützt sich bei dieser Behauptung wiederum auf Erfahrungstatsachen, die, wie wir wissen, für ihn ja beweiskräftig sind. Nach ihm zeigt Selbstbeobachtung, daß wir beim Urteilen durchaus nicht eine Verbindung zweier ganz verschiedenen Dinge, Subjekt und Prä-

---

[1]) Gass. II, 402. Maneat igitur praeter intellectum, qui in solo est homine, esse tam in homine, quam in brutis unicam internam cognoscentem facultatem, quae sit ipsa phantasia, quaeque vocari quidem praeterea aestimatrix, cogitatrix, memoria, aliisque nominibus possit; sed nominibus nempe significantibus aliquam functionis, non facultatio varietatem, ut voces faltandi, ambulandi, impingendi calcem, et simileis non facultates motrices varias, sed unius functiones designant. (Florent. Ausg. II, 350.)

dikat, vollziehen, daß wir dabei vielmehr nicht nur die Dinge, mit allem ihrem Beiwerk verbunden, „concrete“ erfassen, sondern so als wenn sie mit diesem ein und dieselbe Sache bildeten, „unitim, seu tamquam quid unum“.[2]) Man wird nicht leugnen können, daß Gassendi mit dieser Anschauung einen durchaus modernen Standpunkt einnimmt, für seine Zeit aber eine weit vorgeschrittene Entwicklung repräsentiert, die namentlich durch eine Konsequenz jener Anschauung als solche ausgezeichnet wird. Gassendis Darstellung des Zustandekommens von Urteil und Überlegung gestattet ihm nämlich sofort, auch den Tieren ein ziemlich hoch entwickeltes Seelenleben zugestehen zu können; eben deswegen, weil die „imaginatio“ materiell, von den Sinnen abhängig ist. Er beweist die Annahme, daß auch die Tiere überlegen, mit den Tatsachen, daß das Wild viel List aufwendet, um dem Jäger zu entgehen, daß der Hund die Flucht ergreift, wenn der Herr den Stock erhebt, dagegen sich beeilt, herbeizukommen, sobald er gerufen wird.

So sehen wir, daß die auf naturalistischer Basis aufgebaute Erkenntnistheorie Gassendis zu einem Achtung auch dem Tiere gegenüber bedingenden Ergebnis führt, das wir nicht nur vergeblich in dem auf die Gottesidee gegründeten System Descartes' suchen, sondern dem sogar eine diametral entgegengesetzte minderwertige Ansicht in diesem System gegenübersteht. Wissen wir doch, daß der Descartessche Dualismus von Körper und Geist, weil unüberbrückbar, zu dem Theorem führte, das Tier sei bloß Maschine, und daß dieses Theorem sich in die Praxis umsetzte als Rechtfertigung der Vivisektion mit der Begründung, jenes empfinde nicht.

---

[2]) Gass. II, 409. At inquires, cur non simul plura, sed unam dumtaxat rem imagimur, cum aut anima agitetur, aut spiritus sese insinuent, non per unam, sed per plureis plicas? Respondeo, quia facultas est una, non posse ipsam simul converti ad plureis motiones, seu, quod idem est, attendere ad plureis res; nisi eae fortassis huiusmodi sint, ut per modum unius, et partialibus pluribus imaginationibus apprehendi possint. (Florent. Ausg. II, 355.)

Hinsichtlich der zweiten Seite der Vernunft, hinsichtlich des Intellekts ist Gassendi mit Aristoteles und Plato der Ansicht, daß er, über der Einbildungskraft stehend[1]) sich äußere als das Vermögen, unkörperliche Dinge zu erkennen, Begriffe, Abstraktionen zu bilden und zu erfassen. Daß dieses Vermögen über den Sinnen und der von ihnen abhängigen Imagination steht, folgert Gassendi aus der Tatsache, daß die Imagination sich nicht selber vorzustellen vermag, daß es aber Beobachtungstatsache sei, daß wir über unsere geistige Tätigkeit selber reflektieren. Wie definiert nun Gassendi den Intellekt? Er ist ihm eine einfache Fähigkeit, denkend einzusehen, eine Fähigkeit, die alle Kräfte der Imagination in außerordentlich gesteigertem Maße in sich vereinigt. Sie betrachtet dieselben Dinge wie die Imagination, kann aber auch infolge ihrer Eminenz auch die Dinge einsehen, die die Imagination nicht vorstellen kann.[2]) Mit anderen Worten, die Vorstellung ist nach Gassendi der Anlaß für den Intellekt, in Tätigkeit zu treten.

Dieses Verhältnis von Vorstellung und Intellekt ist der Ausgangspunkt der Entgegnung, die Gassendi für das Descartessche Prinzip der Gewißheit hat. Nach ihm folgt die Gewißheit, daß ich bin aus jeder meiner Tätigkeiten, nicht bloß aus dem Denken, wie Descartes in seinem Satze „cogito, ergo sum“ behauptet. Descartes erwidert, daß die Selbst-

---

[1]) Gassendi II, 440 . . . Ut deligamus autem pauca, primum circa eius actiones, deinde circa eius objecta; ecce ex eius actionibus tria geneua dumtaxat attingo. Primum est earum, ex quibus convincitur intellectionem esse ab imaginatione diversam: idque praemitto, ut illico praeoccupationem tollam, quod intellectus non sit facultas distincta a phantasia, seu imaginatrice vi; et quasi cum phantasia reperiatur quoque in brutis, sit quidem humana intellectus dicta ipsa belluina praestantior . . . (Florent. Ausg. II, 383.)

[2]) Gassendi II, 447. Haberi intellectus possit, ut una quaedam simplex facultas, cuius proprium munus sit intellegere. Facultas, inquam quae genere toto ipsa phantasia superior omnem eius vim eminenter contineat, atque ideo intuens in eadem, quae sunt in illa, phantasmata, re seasdem intellegere, quas imaginari possit. (Florent. Ausg. II, 389).

gewißheit nur insofern aus jeder anderen Tätigkeit folgen könnte, als wir uns dieser bewußt wären, das aber heiße denken, mithin sei sein Satz richtig. Dagegen läßt sich nichts einwenden. Anderseits ist aber Gassendi im Rechte. Denn wenn, wie wir im vorhergehenden gesehen haben, die Vorstellung der notwendige Anlaß für den geistigen Prozeß ist, dessen Endergebnis das Selbstbewußtsein ist, so folgt, daß eine beliebige Tätigkeit als Anlaß dieses Prozesses dienen kann. Der wirkliche Unterschied in diesem Punkte besteht nur darin, daß Gassendi seine Behauptung auf das Anfangsstadium seines Erkenntnisganges gründet, während Descartes seine These auf diejenige Geistestätigkeit basiert, die bei Gassendi das Endstadium eben desselben Erkenntnisganges bildet, die aber bei Descartes nicht Glied einer Entwicklung ist und es nicht sein kann, weil, wie wir eben schon gesehen haben, bei ihm eben der ganze geistige Akt des Erkennens durch die Gottesidee in seiner Totalität und Fertigkeit etabliert wird.

Eben dadurch, daß die Erkenntnistheorie Gassendis eine vom Materiellen ausgehende Entwicklung des Menschengeistes repräsentiert, ist es ihr natürlich auch unmöglich, die Descartessche Annahme der angeborenen Ideen im allgemeinen und die der angeborenen Gottesidee im besonderen gelten zu lassen. Die Behauptung, die menschliche Seele gleiche in ihrer ursprünglichen Gestalt durchaus nicht einer „tabula vasa“, wird von Gassendi als falsch bezeichnet, weil es sich nicht nachweisen lasse, daß das ungeborene Kind Ideen habe, weil es niemandem erinnerlich sei, daß er sie im tiefen Schlafe oder im Zustande der Lethargie habe. Das Experiment als Beweis so anerkennend und fordernd, spricht er zu Descartes: „Alles was Ihr und andere über die angeborenen Ideen vorbringt, beweist nur daß wir eine angeborene Fähigkeit des Erkennens haben; wenn es solche Ideen gäbe, brauchten wir ja nur unsere Aufmerksamkeit darauf zu richten, um die Erkenntnis aller Dinge zu gewinnen. Nun aber müssen wir, wie die Selbstbeobachtung zeigt, um zu

irgend welcher Erkenntnis zu gelangen, immer zuerst die Aufmerksamkeit auf die Dinge außer uns richten.“ Um aber ganz einwandfrei die Descartessche Annahme der angeborenen Ideen als unbegründet zu beweisen, untersucht Gassendi in psychologisch vollendeter Weise das Zustandekommen der Ideen überhaupt. Dabei ist zu bemerken, daß Gassendi wie auch Descartes mit „Idee“ das bezeichnen, was wir heute wohl etwas genauer „Begriff“ nennen. Manchmal scheinen beide mit jenem Namen auch die Allgemeinvorstellung zu bezeichnen. Gassendi weist also darauf hin, daß die Mehrzahl aller unserer Ideen direkt von Sinneswahrnehmungen herrühren, daß wir vor allem aus Einzelwahrnehmungen willkürlich oder unwillkürlich gewisse Vorstellungen bilden, denen kein Sinnending entspricht, z. B. die eines Riesen, eines Zentauren etc., daß, wenn wir etwa mit dem Gattungsbegriff Mensch arbeiten, unserm geistigen Auge sozusagen immer das Bild eines bestimmten Menschen vorschwebt, während wir ihn selber bilden dadurch, daß wir die allen Menschen gemeinsamen Merkmale vereinigen. Diese Arbeit des Vereinigens, die auch zugleich ein Vernachlässigen der individuellen Merkmale enthält, ist reine Denkarbeit, also als Sache des Intellekts zu bezeichnen. Es gibt also nach Gassendi keine angeborenen Ideen, und was man dafür ansieht, sind ihm Produkte des Denkens, gebildet aus Elementen der Sinneswahrnehmung. Es ist ohne weiteres klar, daß Gassendi diesen allgemein gültigen Gedanken auch die Frage nach der angeborenen Gottesidee unterordnet, indem er hier die Vorstellung von einem ehrwürdigen Greise als Bildungselement bezeichnet. Trotzdem ist gerade diese Idee ihm nicht etwa ein bloß auf der „via eminentiae“ erlangter Begriff, da wir, wie er sagt, allemal beim Denken an Gott, außer dem körperlichen Vorstellungsmomente, das Bewußtsein einer vorhandenen unkörperlichen Substanz haben, von deren Existenz wir durch den Intellekt überzeugt sind, der uns zwingt, beim Betrachten des Universums demselben eine vollkommene Intelligenz als Ursache zuzuerkennen.

In allen Teilen dieses Kapitels tritt im einzelnen das Abhängigkeitsverhältnis zutage, in dem sowohl die Erkenntnistheorie Descartes' als auch diejenige Gassendis zur jeweilig in Frage kommenden Naturphilosophie steht. Dadurch aber wird der vielseitige Gegensatz zwischen beiden Philosophen hinsichtlich des erkenntnistheoretisch-psychologischen Problems in seiner prinzipiellen Bedeutung und Bedingung offenbar. Es erübrigt nur noch, die uns nunmehr bekannten Einzelbeziehungen in ihrer Allgemeinheit zu erfassen. In dieser Hinsicht dürfen wir sagen: Der durch die verschiedene Funktion des Experiments bedingte Gegensatz zwischen Descartes und Gassendi in der Naturphilosophie, dessen Haupterscheinungsform die Verschiedenheit der Definition des Stoffbegriffes ist, wirkt in der Erkenntnistheorie fort. Und zwar ermöglicht die Naturphilosophie Gassendis demselben eine folgerichtige Entwicklung des Erkenntnisprozesses auf naturalistischer Grundlage, ohne ihn im Materialismus aufgehen zu lassen; diese Entwicklung hat nicht nur den Vorteil, Geistesleben und Körperwelt in einer die Einheit der Erkenntnis fördernden Weise in Verbindung zu bringen, sondern auch den, Einzelergebnisse zu erzielen, die nicht oder wenig von modernen Anschauungen abweichen. Descartes hingegen wird durch seine rein deduktive, mathematische Naturphilosophie, die allerdings origineller ist als diejenige Gassendis, in der Erkenntnistheorie zu einem Dualismus von Geist und Körper gezwungen, der keinerlei Beziehungen zwischen beiden herzustellen gestattet. So erscheint uns nunmehr der Gegensatz beider Philosophen hinsichtlich des Erkenntnisproblemes als eine einfache Folge ihres Gegensatzes in der Naturphilosophie. Die Abhängigkeit jenes Gegensatzes von der funktionellen Verschiedenheit des Experimentes wird aber nicht nur so auf indirekte Weise bewiesen, sondern sie tritt auch in den erkenntnistheoretischen Abhandlungen beider Denker unmittelbar zutage. Während Gassendi stetig auf die Beobachtungstatsache zurück greift, von ihr aus schließend zu seinen Ergebnissen gelangt, fehlt sie bei Descartes auch in

ihrer Eigenschaft als Probe auf die Richtigkeit des Theorems ganz. Da nämlich in der Descartesschen Erkenntnistheorie eine Vielheit der Probleme nicht existieren kann, weil die Gottesidee den ganzen Erkenntnisprozeß in seiner Einheit und Ganzheit enthält, gibt es für Descartes keinen Grund, der ihn wie bei der Untersuchung des naturphilosophischen Problems hätte zwingen können, sich der Beobachtungstatsache als Probe zu bedienen. Darum aber eben nur konnte der Philosoph zu seinen ungewöhnlichen und sicher nicht richtigen Anschauungen gelangen.

Ist somit die Abhängigkeit des erkenntnistheoretischen Gegensatzes zwischen Descartes und Gassendi bewiesen, so scheint es andrerseits schwieriger, den Zusammenhang zwischen Ethik und Naturphilosophie herzustellen. Und dennoch wird seine Existenz von vornherein sicher gestellt durch das ins Bereich der Ethik gehörende Verhältnis von Verstand und Wille und die dadurch hergestellte Beziehung jener zur Erkenntnistheorie. Wir haben uns also nur damit zu beschäftigen, wie dieser Zusammenhang in Erscheinung tritt.

B. Das ethische Problem.

Der Gegensatz zwischen Descartes und Gassendi hinsichtlich des ethischen Problems äußert sich darin, daß jener eine absolute Freiheit des Willens lehrt, während dieser sie verwirft. Das Ergebnis der Descartesschen Erkenntnistheorie ist die Überzeugung, daß ein allmächtiger und allgütiger Schöpfer uns nicht in einer Welt der Täuschungen gebannt hat, daß vielmehr die Welt außer uns unsern Vorstellungen entsprechend existiert. Nun aber drängt sich Descartes die Frage nach dem Herkommen des unleugbaren Irrtums auf. Seine Erörterungen [1]) schließen die Möglichkeit aus, daß die Ursache davon in Gott oder der Welt außer uns liegt. Sie kann also nur in uns selber liegen; d. h. jede Täuschung ist Selbsttäuschung. Die Möglichkeit des Irrtums ist für Descartes

[1]) Cousin t. I S. 293.

damit gegeben, daß wir irgend ein von unserem Verstande gebildetes Urteil bejahen oder verneinen. Und das Vermögen des Bejahens oder Verneinens ist eben nach Descartes eine vollständig freie, absolute Sache des Willens. Wäre es das nicht, wären wir durch irgend etwas gezwungen, das falsche Urteil zu verneinen, das richtige zu bejahen, so könnten wir ja nicht irren. Der Wille ist also nach Descartes nicht nur unabhängig vom urteilenden Verstande, sondern viel mächtiger als dieser. Der Verstand ist in seiner Macht beschränkt; denn es gibt vieles, was wir nur unvollkommen zu erfassen vermögen; aber es gibt kein Urteil, das wir nicht ohne weiteres zu bejahen oder zu verneinen vermöchten. In dieser Wahlfreiheit des Willens liegt aber zugleich die Möglichkeit, den Irrtum zu vermeiden, liegt also der Weg zur Sittlichkeit. Wir können Irrtum und die daraus resultierende unsittliche Handlung vermeiden, wenn wir uns des reinen Willensaktes der Bejahung oder Verneinung enthalten.

Dieser Descartessche Gegensatz von Wille und Verstand wird von Gassendi als falsch bezeichnet. Nach ihm, dessen Erkenntnistheorie den Menschen in so enge Beziehung und Abhängigkeit zur Außenwelt bringt, ist der Wille durchaus nicht die absolute Macht, als die ihn Descartes hinstellt. Er ist bei ihm ein immaterielles Prinzip, das gelenkt und geleitet wird vom Verstand. Freiheit des Menschen ist bei Descartes identisch mit Wahlfreiheit des Willens. Bei Gassendi erscheint sie als Vermögen des Verstandes, die Vorstellungen, Begriffe, Ideen im Bereiche der Urteilskraft zusammenhalten zu können, aufmerksam auf den uns jeweilig beschäftigenden Gegenstand zu sein.[1]) Nach Descartes ist jedes Tun des Menschen eine

---

[1]) Gassendi II, 824 . . . Ouod si videatur nunc in unam nunc in aliam partam nutare, id non alia ratione fit, quam quia efficitur nunc in nnum, nunc in aliud momentum attentior, et unum tandiu trahit ad se, quandiu alterum non ita apparet; quod tamen ubi fortius apparet, pari ratione vicissim trahit; ad eum modum, quo, si exaequatis in libra ponderibus, momentum quoddam leviculum nunc uni, nunc alteri addas, detrahasque; adeo ut, si intellectus tandem in unam partem potius quam

Betätigung, eine Äußerung der Willensfreiheit; Gassendi kennt ein Tun, wo der Wille gar nicht in Frage kommt. Wenn nämlich nur ein einziger, uns stark erregender Zweck unserer Handlung uns vor Augen steht, dann folgt die Handlung ganz mechanisch notwendig. So bewegt sich das Kind gegen die Nahrung, so suchen wir Vergnügen und fliehen den Schmerz. Nicht nur durch diesen besonderen Fall sondern im allgemeinen ordnet Gassendi den Willen dem Verstande unter. Zögern, Entschlossensein ist, weil abhängig davon, ob der Verstand seiner Sache gewiß ist oder nicht, ihm der sicherste Beweis jenes Abhängigkeitsverhältnisses.[1])

Es gibt Tatsachen, die der Theorie Gassendis zu widersprechen, die Descartes' aber zu stützen scheinen, nämlich alle diejenigen, die uns zeigen, daß Menschen so oft, scheinbar trotz besserer Einsicht, unsittlich handeln. Die Descartessche Wahlfreiheit des Willens scheint eine genügende Erklärung für diese Erscheinung zu bieten; allein Gassendi hält auch im Hinblick auf diese Tatsachen seine Meinung aufrecht und beseitigt den scheinbaren Widerspruch gegen seine Lehre mit einer schon von Aristoteles gebrauchten Unterscheidung. Dieser weist darauf hin, daß man eine Sache »habitualiter« oder

---

in aliam deflexerit, id factum oporteat quod aliquid magis ex illa, quam ex alia permoverit; et vel sola attentio constantior adiuncta impatientiae facere potucrit momentum. (Florent. Ausg. II, 726.)

[1]) Gassendi II, 824. Quoties intellectus iudicium aliquod fert de bono; quia id intra fineis obiecti voluntatis facit; idcirco voluntas ita excitatur, ut illius functio, non secus iudicium, quam veluti umbra corpus, comitetur; adeo ut, si intellectus iudicet malum, id simul refugiat. Ex hoc autem sit, ut, quia intellectus iudicii plaerumque inconstantis est, ideo voluntas quoque in appetendo plaerumque nutet; ac proinde ut cum intellectus quidpiam esse bonum hodie iudicet, quod cras iudicet esse malum, ideo voluntas id hodie amet, cras vero aversetur. Et cum hodie quidpiam esse prosequendum iudicet, quia bonum sit; cras autem, quia quidpiam aliud esse videatur melius; iudicet prosequendum potius; ideo voluntas hodie in illud, cras ipso relicto, feratur in aliud: Uno verbo, ut prout intellectus notiones de rebus habuerit, iudiciave de iis tulerit, voluntas ipsas easdem res aut prosequatur aut aversetur. (Florent. Ausg. II, 725.)

»actualiter« betrachten könne. Die erste Betrachtungsweise finde statt im Traume, in der Zerstreutheit, in der Trunkenheit. Die zweite sei hingegen ein bewußtes geistiges Sichbeschäftigen. Geht diese letzte Betrachtungsweise der Tat voran, dann, so behauptet Gassendi in Übereinstimmung mit Aristoteles, ist eine Nichtübereinstimmung der Handlung mit der Erkenntnis unmöglich. Und handelt dann der Mensch trotzdem unsittlich, so kommt das daher, daß er eben im Augenblicke des Handelns das Unsittliche für das Wertvolle, Angenehme unter den in Frage kommenden Handlungsweisen erachtet. Gassendi weist auch darauf hin, daß die bekannten Erscheinungen der Reue, des Schmerzes über eine unsittliche Tat nicht die Tätigkeit des Verstandes bei der Tat in Frage stellen können. Sie haben nach ihm ihre Quelle einfach darin, daß dem Täter das Angenehme und die Vorteile zum Bewußtsein kommen, die er durch seine Tat einbüßt. Aber im Augenblicke seiner Tat erscheinen ihm eben deren Genüsse und Vorteile größer als das, was er verliert. So ist also nach Gassendi unvollkommene Erkenntnis, Irrtum die Bedingung zur Unsittlichkeit, nach Descartes aber grundlose Wahl, Willkür.

Dieses verschiedene Verhältnis von Verstand und Wille, das Descartes und Gassendi vertreten, muß natürlich auch eine verschiedene Ansicht hinsichtlich der Verantwortlichkeit des Menschen zur Folge haben. Bei Descartes leitet sich ja unbedingte Veranwortlichkeit des Individuums unmittelbar aus der These her, daß Unsittlichkeit freie Willensäußerung ist. Nicht so ist es bei Gassendi. Seine Lehre von der Abhängigkeit des sittlichen Handelns vom Erkennen läßt natürlich nur bedingungsweise Verantwortlichkeit zu. Gassendi hält dann den Menschen nicht für verantwortlich für eine unsittliche Tat, wenn sie resultiert aus einem unabhängig von ihm, sozusagen fatalistisch entstehenden Irrtum. Hingegen erachtet er ihn für schuldig, wenn seine Handlung auf Grund einer ohne die nötige Aufmerksamkeit und Sorgfalt gebildeten Erkenntnis beruht und eben infolge dieses Mangels unsittlich ist.

Es ist hier nicht das Problem der Freiheit des Willens

an sich zu untersuchen. Wir fragen vielmehr nur nach dem Zusammenhange dieser von Descartes etablierten Lehre mit seiner Naturphilosophie. Er stellt sich in folgender Weise dar: Der unüberbrückbare Gegensatz von Stoff und Kraft in der Naturphilosophie bedingt zunächst den erkenntnistheoretischen von Geist und Körperwelt, von Innen- und Außenwelt. Die Lösung dieses Widerspruches, die eigenartige Basierung alles Geisteslebens auf der angeborenen Gottesidee aber zwingt nun den Philosophen, Sittlichkeit und Unsittlichkeit unabhängig vom Verstande sein zu lassen, eben wegen der Teilnahme der Gottheit am menschlichen Verstandestun, zwingt ihn, Wahlfreiheit des Willens als Ursache der Unsittlichkeit einzuführen, bedingt also einen neuen Dualismus, Verstand und Wille. So steht die Eigenart der Philosophie Descartes' hinsichtlich des ethischen Problems in engem, wenn auch mittelbarem Zusammenhange mit seiner Naturphilosophie; jene ist ein Spiegelbild des Fehlerhaften dieser. Andrerseits tritt der Mangel hinlänglicher Berücksichtigung der Erfahrungstatsachen, den wir als Ursache der Fehler Descartesscher Naturphilosophie ansehen mußten, auch bei Behandlung des jetzt in Rede stehenden Problems deutlich hervor. Wie hätte Descartes an einer Lehre festhalten können, die eine unbedingte Verantwortlichkeit des Menschen involviert, wenn er einen Blick fürs Leben gehabt hätte, der ihm doch gezeigt hätte, wie oft der Mensch infolge von übermächtigen physischen und psychischen Einwirkungen fehlt.

Wiederum zeigt sich Gassendi umfassender und fortgeschrittener, wenn er in dem Beispiel des Nahrung suchenden Kindes, des den Schmerz fliehenden Menschen im allgemeinen, Handlungen sieht, die mit der Willkür der Bejahung oder Verneinung nichts zu tun haben. Es ist hier in der Tat in der Gassendischen Philosophie der ganz moderne Begriff der Zwangsvorstellung und ihr Zusammenhang mit dem menschlichen Tun angedeutet. Daher konnte eben Gassendi auch zu einer ganz anderen Auffassung über die menschliche Schuld kommen, die in ihrer Milde sich vorteilhaft von der Descartesschen

Ansicht abhebt, die viel Ähnlichkeit hat mit der starren, kalten Ethik des mittelalterlichen Dogmatikers. Das durch seine naturalistische Grundlage durchaus einheitliche System Gassendis zeitigt in dieser seiner Auffassung vom Wesen der Schuld eine neue schöne Blüte. Und die Kraft dazu wohnt ihm inne durch die stete Beziehung auf die in der Einzelerscheinung zum Ausdruck kommende Tatsache, daß auch die geistigsten, abstraktesten Fähigkeiten und Tätigkeiten Offenbarungen ein und desselben Naturgesetzes von Ursache und Wirkung sind, das auch im Reiche der Moleküle gilt.[1])

---

[1]) Diese Gedanken Gassendis haben viel Übereinstimmendes mit den Grundideen eines modernen popularphilosophischen Werkes „Das Naturgesetz in der Geisterwelt" v. H. Drummont.

Viertes Kapitel.

Bewertung beider Denker und ihrer Systeme auf Grund der vorausgehenden Ergebnisse.

Es dürfte durch das Vorangehende bewiesen sein, daß der Gegensatz zwischen der Philosophie Descartes' und derjenigen Gassendis seinen Ausgangspunkt, seine Ursache in einem naturphilosophischen Momente hat, das selbst wieder einen Unterschied darstellt und wegen beider Eigenschaften als Unterschiedseinheit bezeichnet werden darf. In der Tat können wir alle Einzelunterschiede, die sich uns bei der Lektüre der Polemik zwischen Descartes und Gassendi darbieten und deren Zahl sich noch aus den nichtpolemischen Schriften beider Philosophen beliebig vergrößern läßt, zurückführen auf die in den vorangehenden Teilen der Arbeit erörterten Gegensatzpaare und mit ihnen auf die Unterschiedseinheit, auf die funktionelle Verschiedenheit des wissenschaftlichen Experiments in beiden philosophischen Systemen. Der Versuch einer weiteren Reduktion wäre unnötig, weil er ohne positive Ergebnisse bleiben müßte, da die vorerwähnte Unterschiedseinheit den Gegensatz eben in der fundamentalsten und deutlichsten Weise zum Ausdruck bringt.

Der uns nunmehr in seiner Gesamtheit, in seinem Wesen bekannte Gegensatz zwischen Descartes und Gassendi veranlaßt ohne weiteres eine vergleichend bewertende Beurteilung beider Systeme in Rücksicht auf unser modernes Denken, vor allem auch in Rücksicht auf den modernen Stand der exakten Wissenschaften. Dieser Gesichtspunkt der Beurteilung ist wohl

kaum zulässig, wenn es sich um die Kritik „eines“ Systemes handelt. Man kann ihn aber ohne weiteres billigen, sofern es sich um einen Vergleich handelt.

Es läßt sich nun nicht leugnen, daß man von diesem Gesichtspunkt aus die in vorangehenden Abschnitten zutage getretenen Überlegenheiten gewisser Einzelergebnisse Gassendischer Philosophie über entsprechende Erfolge Descartesschen Denkens sich vereinigen sieht zu einer Überlegenheit des Gassendischen Systems. Sie besteht in seiner Methode der Induktion, und sie wird bewiesen dadurch, daß durch sie die Wissenschaft ihre heutige Höhe erreicht hat und sich ihrer zu weiteren Fortschritten bedient. Die Gesamtheit aller Errungenschaften des Geistes, bis zu denen die Wissenschaft vorgerückt ist, die den Inhalt des Begriffes moderner Kultur und den Stolz der Kulturmenschheit ausmachen, wäre nie auf dem Descartesschen Wege reiner Deduktion gewonnen worden. Es läßt sich wohl mit Descartes eine Welt im imaginären Raum konstruieren; doch diese Konstruktion ist künstlich und tot, aber nicht natürlich und lebendig. Sie ist nicht Mechanismus oder Organismus, sondern nur das jeweilige Spiegelbild eines solchen.

Der erkannte Wert Gassendischer Philosophie läßt uns verwundert der Tatsache gedenken, daß die Bedeutung des Denkers viel bestritten worden ist, vielleicht heute kaum allgemein anerkannt ist. Sagt doch Windelband von ihm[1]):

> „Gassendis Größe ist nur eine solche historischer Wirkung; er selbst ist nur das verhältnismäßig unbedeutende Gefäß derselben; es mangelt ihm jede philosophische Originalität; seine Bedeutung liegt in dem, was er richtig aufgefaßt und glücklich dargestellt hat.“

---

[1]) Windelband, „Geschichte d. neueren Phil.“ S. 20.

Ein Franzose spricht[1]):

> „Bacon, Gassendi, Hobbes sont des critiques bien plus que des créateurs et les critiques n'établissent rien ... En fait, on pourrait supprimer Bacon, Hobbes et Gassendi de l'esprit humain sans le mutiler, sans lui ôter de sa grandeur et de son éclat."

In der Tat dürfte im allgemeinen das Urteil über Gassendi vielmehr betonen, daß er ein „Spätling der Renaissance", [2]) ein nicht unbedeutender Gegner Descartes' war, als daß es seiner Philosophie selber gerecht wird. Freilich erheben sich auch Stimmen zugunsten Gassendis. Schon Bernier verdient in dieser Hinsicht Beachtung. Er sagt über die Philosophie seines Lehrers[3]):

> „ ... Ceci n'est point la philosophie de Democrite, ni d'Épicure, non plus que celle de Platon, ou d'Aristote, mais la philosophie de Gassendi. Je me trouve encore obligé de vous dire ce mot à l'égard de ceux qui par une espèce de mépris, nomment Gassendi l'historien de la philosophie et qui malicieusement disent qu'il est trop Sceptique, Il est vrai qu'ayant à traîter une question d'importance, il rapporte premièrement les différentes opinions des philosophes, persuadé qu'autrement il est presque impossible de jamais porter un jugement solide sur la chose dont il s'agit; mais il ne faut que le suivre pour voir qu'il n'en demeure pas là, et pour peu qu'on ait d'intelligence, l'on decouvre bientôt quel est son dessein et

---

[1]) Ferdinand Papillon, „Histoire de la philos. mod." angeführt bei Thomas, „La philos. de G." S. 305.

[2]) Kuno Fischer, „Gesch. d. n. Philosophie", T. 1. Diesem Urteil schließt sich auch H. Schneider in seiner eingangs erwähnten Dissertation an, S. 67.

[3]) Bernier, Abrégé de la philos. de Gass." Lyon 1684. T. I. Au lecteur.

où il prétend porter son lecteur. Pour ce qui est de la sceptique, il est bien vrai aussi qu'il se sert très souvent des termes ordinaires de cette secte, car l'on ne trouve partout que des „Videtur“; . . . C'est par cela même qu'il marque sa sincérité et sa modestie, et par où il blâme secrètement l'arrogance de quelques modernes, qui sans considérer combien leurs vues sont courtes et grossières, décident magistralement de tout, comme s'ils n'ignoraient de rien, ou comme s'ils voyaient la nature à découvert.“

Diese Worte Berniers geben den Grundton für die meisten späteren Verteidigungen an. Sie nehmen ihn einerseits in Schutz gegen den Vorwurf, ein der Originalität entbehrender Nachfolger Bacons zu sein, andrerseits wenden sie sich gegen die falsche Auffassung seines Verhältnisses zu Epikur. Zur ersten Art der Verteidigungen gehört folgendes Urteil beispielsweise[1]):

„Un vague empirisme qui se manifeste par un certain nombre de passages suspects, et surtout par la préoccupation exclusive de la réalité sensible et des sciences physiques, voilà l'unique lien qui rattache Bacon à l'école sensualiste du dix-septième et du dix-huitième siècle. La philosophie du dix-huitième siècle en a fait son père adoptif, pour se placer sous le patronage d'un grand nom, mais il n'est pas son père véritable. Si l'on veut rendre à chacun ce qui lui est dû, c'est à Hobbes en Angleterre, c'est à Gassendi en France, et non à Bacon qu'appartient le titre de chef de l'école sensualiste.“

Nach der zweiten Richtung hin wird Gassendi von Schaller verteidigt durch folgende Worte[2]):

---

[1]) Bouiller, „Histoire de la philosophie Cartésienne.“ Paris 1868. T. I S. 28.

[2]) Schaller, „Geschichte der Naurphilosophie.“ Leipzig 1841. t. I p. 116 desgl.

„Obwohl Gassendi besonders in der Naturphilosophie sich eng an Epikur anschließt, so ist doch sein wesentliches Interesse durchaus nicht bloß die Reproduktion der antiken Philosophie; auch war es nicht ein willkürlicher Einfall von Gassendi, einmal ein Epikuräer sein zu wollen, da es doch schon Platoniker, Aristoteliker, Stoiker gegeben habe; vielmehr hat der empiristische Standpunkt nur Beziehung zum Atomismus, und diese war es auch, welche den Gassendi zum Epikur hinführte. Das wesentliche Interesse ist die allseitige auf Erfahrung sich stützende Erkenntnis der Natur; dieses Interesse überwiegt in ihm entschieden durch sein ganzes Leben hindurch. Gassendi gehört daher durch und durch der neuen Zeit an, und man tut ihm sehr unrecht und verkennt ganz und gar seine Bedeutung, wenn man ihn wegen seiner Vorliebe für Epikur aus der modernen Zeit hinauswirft und der Periode zurechnet, in welcher die Reproduktion der antiken Philosophie das wesentliche Interesse ausmachte."

Ebenso spricht Buhle[1]):

„Gassendi zog die Epikuräische Lehre vor, sofern sie mit seiner eigenen originalen Philosophie in mehreren Hauptpunkten zusammenstimmte. In andern sehr wesentlichen Stücken änderte er die Epikuräische Lehre so ab, daß Epikur selbst, bei aller Ähnlichkeit der Gassendischen Philosophie mit der seinigen, diese gewiß doch nicht für die seinige erkannt haben würde."

Im Unterschiede von vorliegenden Urteilen stellt diese Arbeit Gassendis Bedeutung auf den Grund der Übereinstimmung zwischen Prinzipien und Ergebnissen Gassendischer Philosophie einerseits und modernen wissenschaftlichen Bestrebungen und Erkenntnissen andrerseits.

---

[1]) Buhle, „Geschichte der neueren Philosophie", Göttingen 1800 bis 1805; t. III p. 5.

Wie ist es nun möglich, daß trotz dieser unleugbaren Vorzüge der Philosophie Gassendis nicht nur sein Verdienst sondern auch seine Lehre gegenüber Descartes so in den Hintergrund treten konnte, wie es in Wahrheit geschah? Der Ausgang der Polemik zwischen beiden war durchaus nicht gleichbedeutend mit einer Niederlage Gassendis. Im Gegenteil, gerade diese Polemik ist es, an die man zuerst denkt, sobald man den Namen Gassendis hört. Ein das Werk Gassendis schädigender Umstand bestand darin, daß seine Schüler nach verschiedenen Gesichtspunkten hin ungenügende Repräsentanten seiner Lehre waren. Mandon sagt darüber[1]):

> „Assurement, nous connaissons les disciples et les amis de Gassendi; nous avons nommé assez souvent le voyageur et philosophe Bernier; nous savons que Molière avait pris, dans ses entretiens avec Gassendi quelque goût pour Lucrèce, qu'il avait traduit et donc il n'a conservé qu'un fragment. Nous n'ignorons pas que Chapelle a été l'élève peu digne d'un si digne maître. Mais en vérité, est-il possible d'admettre que les consequences pratiques des doctrines si élevées et si pure de Gassendi se manifestent dans la conduite de ce même Chapelle qui, „après boire et bien boire, nous dit-on, après de longs soupers entreprenait d'expliquer aux valets la philosophie qu'il professait?“ Quoi! la haute raison, la foi profonde, la réserve parfaite de Gassendi auraient engendré la démence impie d'un Saint-Évremont, d'un Chanlier, d'un Lafare, la morale plus que facile de tous ceux qui formaient la société du Temple ou celle de Ninon de Lenclos? Car voilà les noms de ceux qu'on donne comme les disciples directs de Gassendi, comme ayant tiré les conséquences légitimes de son système et de son enseignement. Nous n'osons dire qu'on y

[1]) Mandon, „Étude sur le syntagma philosophicum de G.“, Montpellier 1858.

joint les infâmes roués du Régent et Votaire lui-même, bien étonné de s'y voir sans doute.

En vérité, toute réfutation de ces assertions menteuses nous paraît superflue. Nous aimons mieux croire, quoique à regret encore que les divers écrivains qui ont popularisé ces accusations contre les doctrines de Gassendi, l'ont fait sans réflexion et en répétant les uns après les autres ce qu'on trouve dans l'Encyclopédie du XVIII e siècle, ou plutôt, c'est le nom et l'antique réputation d' Épicure qui ont perdu Gassendi. Il a été victime du préjugé admis depuis deux mille ans et qu'il a tout fait pour déraciner."

Eine zweite Ursache, die der Verbreitung Gassendischer Philosophie schadete, war die Quantität und Qualität der Werke des Autors. Es ist verhältnismäßig schwer, die eigentliche Meinung Gassendis aus der Fülle der Zitate und rhetorischen Wendungen herauszufinden. „Sa rhétorique gâte sa philosophie." [1]) Es ist leicht einzusehen, daß das fein stilisierte, der großen Menge verständliche Französisch Descartes', das wir heute noch in seinem „Discours sur la méthode" bewundern, den Namen seines Autors schneller und leichter weithin verbreitete, als es das weitschweifig geschriebene Latein Gassendis hinsichtlich seines Autors hätte tun können. Aber auch dieser Grund ist doch nur äußerlicher Art, also immer nicht hinreichend, obige Tatsache zu erklären.

Der wesentliche Grund dafür, daß Descartes eine ungleich höhere Berühmtheit erlangte als Gassendi, ist ein anderer: Das System Descartes' enthält gegenüber dem Gassendis ein Moment der Überlegenheit, das nicht intellektueller sondern psychischer Natur ist. Man muß die Zeit betrachten, in der beide Systeme das Licht der Welt erblickten. Der Einzelne wie auch die Völker seufzten unter dem Drucke feudal-absolutistischen Regimentes. Die Reformation auf religiösem Ge-

[1]) Thomas, „La philosophie de Gassendi" p. 25.

biete war in ihrer Entwicklung überall gehindert, wenn nicht hie und da gänzlich unterdrückt. Die Renaissance hatte der Wissenschaft wohl neue Bahnen gewiesen, aber diese durfte sie doch immer wieder nur unter Leitung der Kirche und des Staates wandeln. Politische, religiöse, geistige Unfreiheit war das Merkmal der Zeit auch und gerade erst recht für den Gebildeten. Und da kommt Descartes' und entfaltet die Fahne der Freiheit mit der Parole „ich" und bringt das Geschenk der geistigen Autokratie. Seine Gedanken waren durchaus nicht alle neu, aber er brachte keine Zitate, weder von alten noch von neuen Autoren. Er stellte keine Anforderungen an umfangreiches historisches Wissen. Nur der ureigenste Verstand wurde in Anspruch genommen. Dem die Unwürdigkeit von Geistes- und Gewissenszwang empfindenden Individuum wurde die Würde geistiger Selbständigkeit dargeboten. Wer hätte sie nicht ergreifen sollen, um sie gleich zu betätigen, indem man dem Geistesfluge Descartes' folgte und im „imaginären Raume, losgelöst von dieser Welt des Stoffes", sich Gedankenkonstruktionen zu überlassen anschickte, denen weder kirchliche noch staatliche Gewalt Grenzen setzen konnte, die nicht nach den Regeln eines wenn auch großen, so doch fremden Geistes gebaut waren. Denn das ist ja das Merkwürdige an der Darstellungsweise Descartes', daß man seiner Lehre folgt, ohne einen Zwang der Gefolgschaft zu spüren. Wie hätten die Werke Gassendis einen ähnlichen Einfluß auf den Leser ausüben können, wo die Menge des fremden Denkens, das Historische, selbst die wichtigsten Ideen des Autors verschleiert, wenn nicht gar verdeckt! Fremde Lehre tritt bei Gassendi von außen an den Leser heran, als eigenes Innenleben entsteht ihm die Philosophie Descartes'. Es ist eine historische Notwendigkeit, daß von den beiden gleichzeitigen philosophischen Systemen dasjenige Descartes' sich ruhmstrahlend erhob, nicht durch Überlegenheit der Methode, Ideen, Ergebnisse, sondern vielmehr trotz seiner Mängel einzig durch den Geist der Freiheit, der ihm innewohnt. Und insofern als die Wirkung durch diese Eigenschaft die Knechtschaft des Indi-

viduums zur Voraussetzung hat, können wir auch von Descartes sagen, daß seine Größe eine solche historischer Wirkung ist. Es ist dies keine Beeinträchtigung seines Ruhmes. Solange es eine Wissenschaft gibt, wird sie Descartes Dank schulden, weil er ihr als notwendiges Attribut die Selbständigkeit des denkenden, forschenden Individuums gegeben hat. Aber seine Tat stellen wir eben höher als sein Denken; das Merkmal der Freiheit, mit dem er, vorbildlich philosophierend, den Inhalt des Begriffes der Wissenschaft ausgestattet hat, ist wichtiger als das System, mit dem er den Umfang der Geschichte der Philosophie vergrößert hat.

Gassendi aber ist es, der in seinem System den Weg gezeigt hat, auf dem die Wissenschaft der modernen Zeit nicht nur ihre großen Einzelergebnisse gewonnen hat und noch gewinnt, sondern auch, von der Natur ausgehend, überall zur Übereinstimmung und Einheit mit ihren ewigen Gesetzen, zur Wahrheit an sich, gelangt.

Der Gegensatz, der in allen Teilen der philosophischen Systeme Descartes' und Gassendis offenbar ist, den wir nach Sein und Werden erkannt haben, erzeugt also selber einen versöhnenden Abschluß, indem er uns kennen lehrt, daß beide Philosophen gleichwertig nebeneinander stehen, weil beide gleich viel dem die Einheit der Erkenntnis, d. h. dem die Wahrheit suchenden Menschen gegeben haben: Descartes gab in der Freiheit, Selbständigkeit des Denkens die „Kraft", Gassendi in seinem naturalistischen Prinzip und in seiner induktiven Methode den „Weg", zur Wahrheit zu gelangen.

In dieser Weise sei das gegenseitige Wertverhältnis beider Denker bestimmt. Wenn Damiron hinsichtlich Gassendis sagt[1]:

> . . . „Tel fut, à un autre titre et dans une autre direction, avec moins d'originalité sans doute, et moins de génie d'invention que Descartes, qui domine tout,

---

[1]) Damiron, „Essai sur l'historie de la philosophie en France, au XVIIe siècle" t. I S. 503.

mais avec de belles parties encore et des mérites éminentes, un des pères de la philosophie moderne“,

so stimmen wir diesem Urteil bei mit der Beschränkung, die größere Originalität Descartes' — wie schon oben weiter erörtert worden ist — in seiner beispiellosen, voraussetzungslosen Selbständigkeit des Denkens weit mehr sehen zu dürfen als in seinen Einzelergebnissen und in seiner Methode. Daß die gebräuchliche Festsetzung, mit Descartes die neuere Philosophie zu beginnen, nicht einwandfrei ist, ist sicher. Feuerbach tadelt wegen dieser Tendenz bekanntlich das Erdmannsche Werk „Die Geschichte der neueren Philosphie“. Und es ist beachtlich, wenn er bei dieser Gelegenheit spricht[1]:

„Der Plan, der dieser Geschichte der Philosophie zugrunde liegt, ist einseitig, einseitig darum, weil er, wie schon früher angedeutet, Descartes das Monopol, den Anfang der neueren Philosphie zu machen, erteilt. Dort, wo die Wissenschaften überhaupt erneuert wurden, also in Italien, hat auch die neuere Philosophie ihren Ursprung und Anfang. Wie die griechische Philosophie mit der Natur beginnt, so beginnt auch die neuere Philosophie mit der Naturphilosophie des Telesio. . . . Die primären Köpfe allein sind die Taufpaten einer neuen Zeit, die Legislatoren derselben; nach ihnen, nicht nach den Exekutoren ihrer Gesetze sind die Zeiten zu bestimmen.“

In ähnlicher Weise spricht sich ein älteres Werk aus[2]:

„Wollte man auch die neuere Philosophie von Descartes an rechnen, sofern derselbe gemeiniglich für den ersten Urheber eines originalen philosophischen Systems in den neueren Zeiten gehalten wird, so dürfte nicht nur diese Voraussetzung unrichtig sein, da

---

[1]) „Philosophische Kritiken und Grundsätze“ von Ludw. Feuerbach, Stuttgart 1904. t. II S. 96 et sq.

[2]) Buhle, „Geschichte der Künste und Wissenschaften“, 6. Abt. Gesch. d. Philosophie. Göttg. 1800. Vorrede.

schon das sechzehnte Jahrhundert mehrere in ihrer Art ebenso originale Denker aufzuweisen hat, wie Descartes war, sondern auch die Originalität des Descartes selbst hat in dem Zustande der Philosophie, wie er ihn kennen lernte, in seinem Studium der nächsten Vorgänger und der griechischen Systeme, wovon seine Skepsis das erste Resultat war, ihren Grund, und erfordert also, um sie gehörig verstehen und würdigen zu können, daß man auf die ältere Philosophie zurückgehe und auf das Verhältnis derselben zur Cartesianischen Rücksicht nehme. Der Zeitpunkt, von welchem die sogenannte neuere Philosophie beginnt, ist demnach unstreitig ebenderselbe, von welchem die Wiederherstellung der Literatur überhaupt anfängt."

Es sei in diesem Zitate noch eine Stelle aus Schallers Geschichte der Naturphilosophie hinzugefügt, die, das Verhältnis von Idealismus und Empirismus bestimmend, auch das gegenseitige Wertverhältnis von Descartes und Gassendi klärt[1]):

. . . „Gerade dieser Gegensatz zwischen spekulativem Idealismus und Empirismus ist für diese Periode von Cartesius bis Kant hin durchaus charakteristisch; in dem ganzen Verlauf der Entwicklung stehen sich diese Richtungen immer einander gegenüber, sich gegenseitig bekämpfend und steigernd, auch ineinander übergreifend und vermittelnd, aber immer von neuem wieder zum Gegensatz heraustretend. Der Grund und die Notwendigkeit dieser Erscheinung liegt im allgemeinen in der Unmittelbarkeit, mit welcher das Denken, und zwar das unendlich konkrete, durch das christliche Bewußtsein hindurchgegangene Denken, seine Entwicklung wieder beginnt. Das freie erkennende Denken ist nämlich seinem Begriffe nach und in seiner Vollendung wesentlich die Einheit der Speku-

[1]) Schaller, „Gesch. d. Naturphilosophie" t. I p. 13 u. 14.

lation und der Empirie. Denn es ist einmal die absolut schöpferische Vertiefung des Geistes in sich, das Produzieren allen Inhaltes aus seiner eigenen Energie; ferner aber ist dieser vom Denken selbst produzierte Inhalt zugleich die objektive wesentliche Wirklichkeit, also ebensosehr auch vom subjektiven Denken nicht gesetzte, sondern freie auf sich selbst beruhende, für das Subjekt an sich schon gegebene Realität."

Diese drei letzten Zitate zusammen betrachtet, ergeben ohne weiteres eine eigene, unabhängige Bestätigung des aus vorliegender Arbeit oben auf anderem Wege gewonnenen Urteils über den gleichmäßigen Wert der beiden Denker Descartes und Gassendi, sowohl für sich allein betrachtet als auch in ihrem Verhältnis zur Geschichte der Philosophie: Gassendi steht neben Descartes, nicht unter ihm.

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.